gr.
7

erg
ener

Biogr. 1107^as /1

38, 78, 80
105, 122,
123, 124,
127, 134
137, 138
142, 146
147, 150
151, 152/53
154, 156,
160

A
<366163749000101

<366163749000101

Bayer. Staatsbibliothek

Philipp Jakob Spener.

Von

Lic. theol. Paul Grünberg,
Pfarrer am Alt-St.-Peter in Straßburg i/Els.

Erster Band.

Die Zeit Speners. Das Leben Speners. Die Theologie Speners.

Göttingen,
Vandenhoeck & Ruprecht.
1893.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Paul Schettlers Erben in Cöthen.

Inhalt.

Seite

Vorwort V
Abkürzungen VIII
Berichtigungen und Zusätze 532

Erstes Buch.

Die Zeit Speners.

Erstes Kapitel. — Die allgemeinen Zustände und die herrschende Richtung in der deutschen lutherischen Kirche um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts 5

Zweites Kapitel. — Die Reaktion gegen die allgemeinen Zustände und die herrschende Richtung in Theologie und Kirche 48

Zweites Buch.

Das Leben Speners.

Speners Lebens- und Entwicklungsgang.

Erstes Kapitel. — Heimat und Jugend (1635—1651) 127

Zweites Kapitel. — Lehr- und Wanderjahre (1651—1662) 135

Drittes Kapitel. — Spener als Freiprediger in Straßburg. Der Weggang von Straßburg (1663—1666) 151

Viertes Kapitel. — Spener in Frankfurt. Erste Periode. Das Wirken in der Stille (1666—1674) 159

Fünftes Kapitel. — Die Pia desideria. Spener auf der Höhe seiner Frankfurter Wirksamkeit (1675—1682) 175

Sechstes Kapitel. — Die letzten Jahre in Frankfurt. Speners Stellung erschüttert durch die Separation. Kampf gegen Rom. Berufung nach Dresden (1682—1686) 198

Siebentes Kapitel. — Spener in Dresden. Der offene Ausbruch der pietistischen Streitigkeiten infolge der Leipziger Bewegung (1686—1691) 214

Achtes Kapitel. — Spener in Berlin. Die Jahre des Kampfes (1691—1698) 257

Neuntes Kapitel. — Speners letzte Jahre. Die Zeit der Ruhe (1699—1705) 338

Zehntes Kapitel. — Speners Persönlichkeit. Sein privates und häusliches Leben 366

Drittes Buch.

Die Theologie Speners.

Speners Stellung zur kirchlichen Lehre.

Erstes Kapitel. — Speners Theologie nach der Seite ihrer Uebereinstimmung mit der ökumenischen und lutherischen Orthodoxie . . . 385
Zweites Kapitel. — Speners kritisches Verhältnis zur Orthodoxie im Allgemeinen 398
Drittes Kapitel. — Die Hauptstreitpunkte zwischen Spener und der Orthodoxie 423
Viertes Kapitel. — Die theologische Stellung Speners zu fremden Konfessionen und Sekten 476
Fünftes Kapitel. — Die theologische Stellung Speners zu hervorragenden heterodoxen und aparten Erscheinungen seiner Zeit innerhalb und außerhalb der lutherischen Kirche 499
Sechstes Kapitel. — Speners Auseinandersetzung mit der kirchengeschichtlichen Entwicklung, besonders nach ihrer theologischen und dogmatischen Seite 514

Ergebnisse. — Die Grundzüge der religiösen, theologischen und kirchlichen Eigentümlichkeit Speners und deren Würdigung im Allgemeinen . . . 526

Vorwort.

Wenn es die erste Aufgabe eines Biographen ist, das Bedürfnis nach einer Biographie seines Helden, bzw. einer neuen Biographie desselben festzustellen, so ist dieses für einen Spenerbiographen zur Zeit gewiß eine leichte Sache. Hoßbachs Werk, wie eigentlich die erste, so zugleich bisher die letzte zusammenhängende und umfassende wissenschaftliche Bearbeitung Speners erschien bereits 1828. Die Ausgaben von 1853 und 1861 sind im Wesentlichen nur neue Abdrucke. Die seither erschienenen biographischen Arbeiten von Pfannenberg (1832), Schott (1835), Wildenhahn (1842 und öfter), Tholuck (1865. 1875) und Rathgeber (1868) — übrigens größtenteils aus Hoßbach geschöpft — machen nach Inhalt, Form und Umfang keinen Anspruch darauf, wissenschaftliche Bedürfnisse, die über Hoßbach hinausgehen, zu befriedigen. Unter Kundigen kann aber kein Zweifel darüber bestehen (wie verdienstlich und vortrefflich die Darstellung Hoßbachs auch für ihre Zeit gewesen ist), daß nach einem Zeitraum von mehr als sechzig Jahren eine neue wissenschaftliche Gesamtbearbeitung Speners sehr am Platze ist. Diese letzten sechzig Jahre bedeuten ja einen gewaltigen Umschwung und Fortschritt in der kirchengeschichtlichen Arbeit und in den kirchengeschichtlichen Ansprüchen; sie haben auch für das Studium Speners und seiner Zeit neue Gesichtspunkte und neue Hilfsmittel in reichem Maße gebracht. Namentlich machen die in den letzten Jahren über das Wesen und die Geschichte des Pietismus angestellten Untersuchungen eine Revision der bisherigen Spenerdarstellungen dringend wünschenswert.

Über Plan und Anlage meiner Arbeit sei folgendes bemerkt. Den in dem vorliegenden „Ersten Band“ enthaltenen drei Büchern — I. Die Zeit Speners. II. Das Leben Speners. Speners Lebens-

und Entwicklungsgang. III. Die Theologie Speners. Speners Stellung zur kirchlichen Lehre. — sollen in dem „Zweiten Band“ folgen: IV. Spener als kirchlicher Reformer. Speners Ansichten und Bestrebungen inbezug auf das kirchliche Leben. V. Spener im Urteil der Nachwelt. Geschichte der Auffassung und Beurteilung Speners. VI. Spener-Bibliographie. — Namen- und Sachregister.

Im I. Buch bin ich bemüht, den zeitgeschichtlichen Hintergrund in einer das richtige Verständnis und die richtige Beurteilung Speners fördernden Weise zu zeichnen. — In dem folgenden Hauptteil des Werkes (Buch II—IV) habe ich es unternommen, das biographische Element im engeren Sinne (Buch II) von einer systematischen Erörterung der Ansichten und Bestrebungen Speners auf dem Gebiet der kirchlichen Lehre (Buch III) und des kirchlichen Lebens (Buch IV) zu trennen. Zu dieser Anordnung veranlaßte mich zunächst die Beobachtung, wie bei Hoßbach die Ineinanderarbeitung der zeitlichen und sachlichen Motive einerseits den biographischen Faden fortwährend zerreißt, anderseits keinen rechten Überblick über die verschiedenen Seiten Spenerschen Denkens und Wirkens gestattet. Die Ausführung wird zeigen müssen, ob die von mir versuchte Verteilung des Stoffes sich bewährt. — Das V. Buch soll gleichsam das Fortleben Speners in dem mannigfach wechselnden und sich widersprechenden Urteil der Nachwelt über ihn und sein Werk bis auf unsre Zeit vor Augen führen. Spener erscheint hier in der Beleuchtung späterer Zeiten, Ideen und Richtungen; und zugleich spiegelt sich die ganze nachspenersche Entwicklung, soweit wenigstens das protestantische Deutschland in Betracht kommt, in der Stellung, die man jeweils zu Spener einnimmt, wie in einem Miniaturbild ab. — Das VI. Buch wird, wie ich hoffe, allen denen eine willkommene Zugabe sein, die aus eigener Erfahrung wissen, wie unzulänglich und schwer zugänglich die vorhandenen Hilfsmittel zur bibliographischen und litterarischen Orientierung über Spener sind; es ist bestimmt, Andern manche Arbeit zu sparen, die es mir gemacht hat.

Das Ganze soll nicht sowohl den Charakter einer abgerundeten und abgeschlossenen Darstellung als vielmehr den einer systematischen Untersuchung tragen, welche durch möglichste Genauigkeit, Vollständigkeit und Übersichtlichkeit eine gesicherte und geeignete Grundlage für jede fernere wissenschaftliche Beschäftigung mit Spener abgiebt.

Alles, was von Spener gedruckt vorliegt, habe ich — bis auf ganz weniges und unbedeutendes, das nicht zu erreichen war — eingesehen und verwertet. Auch war mir vergönnt, die handschriftliche Sammlung von 706 lateinischen Briefen Speners an seinen Schwiegersohn Rechenberg aus den Jahren 1686—1702, welche sich in Leipzig befindet (zwei Bände in Quart mit 635 bzw. 579 numerierten Blättern), einzusehen. Bieten auch diese Briefe in der Hauptsache kaum etwas, was nicht ohnedies aus den gedruckten Quellen zu entnehmen wäre, so werfen sie doch auf die Zustände und Vorgänge der betreffenden Jahre im Einzelnen manche interessante Streiflichter und erlauben uns, manches genauer zu datieren. Das handschriftliche Material, welches außerdem in Gestalt von Briefen und Berichten Speners in Frankfurt, Halle, Dresden, Hamburg, Berlin, Karlsruhe nnd Hannover sich vorfindet, habe ich bisher nicht einsehen können. Ich glaube nicht, daß noch etwas von Bedeutung mir dadurch entgangen ist, zumal nachdem Tholuck und Sachsse einen Teil dieses Materials durchgesehen und verwertet haben; ich hoffe jedoch, vor der Herausgabe des „Zweiten Bandes" dieses Material noch einsehen und so etwa Entgangenes von Erheblichkeit noch nachtragen zu können.

Gefällige Mitteilungen berichtigender und ergänzender Art nehme ich jederzeit mit Dank entgegen.

Alteckendorf, den 20. August 1892.

Der Verfasser.

Abkürzungen,

welche bei der Anführung Spenerscher Schriften und sonst gebraucht werden.

Ad Rech. Handschriftliche Sammlung der Briefe Speners an Rechenberg.
Allg. G. Allgemeine Gottesgelehrtheit
Aufr. Üb. Aufrichtige Übereinstimmung mit der Augsb. Konfession.
Bed. Theologische Bedenken.
Bußpr. Bußpredigten.
Cons. Consilia et iudicia latina.
E. G. S. Erste Geistliche Schriften.
E. G. S. II. Die Vorreden in den Ersten Geistl. Schriften.
Eigenh. L. L. Eigenhändiger Lebenslauf.
Erkl. d. ch. L. Erklärung der christlichen Lehre.
Ev. And. Evangelische Andachten.
Ep. And. Epistolische Andachten.
Fht. d. Gl. Freiheit der Gläubigen.
Gl. Ger. Evangelische Glaubensgerechtigkeit.
Gl. L. Evangelische Glaubenslehre.
Gl. Tr. Evangelischer Glaubenstrost.
G. P. Geistliches Priestertum.
K. G. S. Kleine Geistliche Schriften.
Klagen. Der Klagen Mißbrauch und rechter Gebrauch.
Kramer. Kramer, Beiträge zur Geschichte Franckes, enthaltend den Briefwechsel Franckes und Speners.
Lauterk. Lauterkeit des evang. Christentums.
L. Bed. Letzte theologische Bedenken.
Leichpr. Leichpredigten.
L. Pfl. Evangelische Lebenspflichten.
Pia des. Pia desideria.
XIII. Sendsch. Dreizehn theologische Sendschreiben.
Vert. d. Zeugn. Verteidigung des Zeugnisses von der Gottheit Christi.
Wahrh. Erz. Wahrhaftige Erzählung vom Pietismus, Ausg. von 1698.

Mit Canstein, Lange, Hoßbach wird verwiesen auf die betreffenden biographischen Werke über Spener: Canstein ist nach der Vorrede zu den Letzten Theol. Bedenken, Lange nach der Ausgabe von 1740, Hoßbach I nach der 2. Auflage von 1853, Hoßbach II nach der 3. Aufl. von 1861 citiert.

Mit Schmid, Ritschl, Sachsse wird verwiesen auf die betreffenden Werke über den Pietismus, mit Walch auf dessen „Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der luth. Kirche" (Band 1—3 nach der 2. Aufl.). — Herz. R. E. bedeutet Herzogs Theol. Real-Encyklopädie 2 Aufl., A. D. B. die „Allgemeine Deutsche Biographie."

Die näheren Angaben über diese und die sonst citierte Litteratur bringt die Spenerbibliographie im VI. Buch.

Erstes Buch.

Die Zeit Speners.

Speners gesamtes Leben, Streben und Wirken nach seiner kirchengeschichtlich merkwürdigen Seite stellt sich dar als eine **Reaktion** gegen vorhandene Zustände in Theologie und Kirche, gegen eine das religiöse Denken und Leben seiner Zeit beherrschende Richtung; eine Reaktion, über deren grundsätzlichen Charakter, über deren Bedeutung und Folgen im Ganzen und im Einzelnen die Ansichten und Urteile auseinandergehen; eine Reaktion, die aber jedenfalls nur richtig geschildert und gewürdigt werden kann auf Grund einer zusammenhängenden Vorstellung von der kirchlichen Gesamtlage in der Sphäre und in der Zeit, in welcher und auf welche Spener zu wirken berufen war, — d. h. auf Grund einer Vorstellung von den allgemeinen Zuständen und der herrschenden Richtung in der deutschen lutherischen Kirche um die Mitte des 17. Jahrhunderts. Es bietet ja nun freilich die Untersuchung und Darstellung des Lebens und Wirkens Speners an den verschiedensten Punkten Veranlassung, jene Zustände im Einzelnen in Betracht zu ziehen; es erscheint mir aber, wo nicht notwendig, doch sehr zweckmäßig und vorteilhaft, einen ausführlichen Gesamtüberblick der Zeitlage voranzustellen.

Das Material zu dieser Zeitskizze verdanke ich im Wesentlichen den für eine rationelle kirchengeschichtliche Behandlung des 17. Jahrhunderts bahnbrechenden Arbeiten Tholucks; und ich trug um so weniger Bedenken, dieses von Tholuck aufgeschichtete Material ausgiebig zu verwerten, als dasselbe meines Wissens, wenn auch im Einzelnen vielfach benutzt, doch zur Formulierung eines Gesamtbildes der betreffenden Zeit noch nicht verwendet, jedenfalls als Unterlage für eine geschichtliche Bearbeitung Speners noch nicht in ausgedehnterem Maße herangezogen worden ist. Ich prüfte, sichtete, ergänzte und berichtigte das von Tholuck dargebotene Material —

abgesehen von der Benutzung einiger andern, entsprechenden Orts namhaft gemachten Werke — namentlich durch den Vergleich mit den in Speners Schriften selbst reichlich vorliegenden Beiträgen zur Charakteristik der hier in Betracht kommenden kirchlichen Periode. Was den Umfang und die Gruppierung des auf diese Weise gewonnenen Zeitbildes angeht, war ich — dem Zweck der Arbeit entsprechend — bestrebt, namentlich diejenigen Seiten des kirchlichen, religiösen und geistlichen Lebens ins rechte Licht zu setzen, auf welche Speners Thätigkeit sich erstreckte.

Für die richtige Beurteilung der Zeitlage war es indessen von Wichtigkeit, nicht nur die im Laufe der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in der lutherischen Kirche mehr und mehr herrschend gewordene Strömung zu charakterisieren, sondern vor allen Dingen auch eine entsprechende Vorstellung zu geben von der beim Auftreten Speners bereits lange vorhandenen und mächtig angewachsenen Gegen- und Unterströmung, als deren Resultat und Fortsetzung die durch Spener veranlaßte Bewegung im Wesentlichen anzusehen ist. Auch um die Würdigung der Vorgänger Speners im engeren und weiteren Sinn hat Tholuck sich wesentliche Verdienste erworben. Es kam aber darauf an, nicht nur die Reihe dieser „Lebenszeugen", hauptsächlich aus Speners eigenen Bekundungen, zu vervollständigen, sondern überhaupt die dem Pietismus verwandten, vorlaufenden und vorbereitenden Erscheinungen und Bewegungen nach ihrer Eigenart genauer zu kennzeichnen und übersichtlich zu gruppieren, sowie auch die vorhandenen Beziehungen Speners zu denselben aufzuweisen. Daß bei der Behandlung dieser Gegenströmung das biographische und bibliographische Element, welches bei der Beschreibung der herrschenden Zustände zurücktritt, in den Vordergrund gestellt ist, und so gleichsam eine Art Portraitgallerie vorpietistischer Charakterköpfe zu Stande kommt, ist — glaube ich — in der Sache begründet, insofern individuelles Interesse in ganz anderem Maße diejenigen Personen und schriftstellerischen Publikationen haben, welche in irgend einer Weise gegen den Strom ankämpfen, als diejenigen, welche dem herrschenden Typus folgen.

Erstes Kapitel.

Die allgemeinen Zustände und die herrschende Richtung in der deutschen lutherischen Kirche um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts.

Tholuck, der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im 17. Jh. 1852. Ders., das akademische Leben des 17. Jh. 1853, 1854. Ders., das kirchliche Leben des 17. Jh. 1861, 1862. Niemann, das 17. Jh. 1868. — [Hundeshagen], der deutsche Protestantismus. 3. Aufl. 1850. S. 94 ff. Ders., Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte. I. 1864. S. 440 ff. Kahnis, der innere Gang des deutschen Protestantismus. I. 1874. S. 57 ff. — Diefenbach, die lutherische Kanzel. Beitr. zur Gesch. der Politik, Religion und Kultur im 17. Jh. 1887. — Biedermann, Deutschland im 18. Jh. 1854 ff. Ders., Deutschlands trübste Zeit. 1863. Schmidt, Gesch. des geistigen Lebens in Deutschland. I. 1862. S. 1—70. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit. III. 16. Aufl. 1888. — Hoßbach I, pag. XXVII—XLIII. S. 1—63. Sachsse, S. 1—16.

1. Die kirchliche Verfassung.

Als es sich in der Reformationszeit darum handelte, die durch die Macht der evangelischen Heilsverkündigung dem Papsttum mehr oder weniger entfremdeten Massen zu einem wenigstens vorläufigen kirchlichen Verband zusammenzuschließen und diesem durch einen organisierten Lehrstand Halt und Bestand zu verleihen, da appellierte Luther an seinen kurfürstlichen Herrn, daß er aus Liebe, um Gottes willen, wiewohl er es nach weltlicher Obrigkeit nicht schuldig sei, die Hand zu diesem Werke bieten möge. Was so anfänglich nur als ein Werk der Not und der Liebe, mehr als ein der guten Sache gebrachtes Opfer, denn als ein Rechtstitel und eine Machtbefugnis angesehen wurde, daß nämlich die weltliche Obrigkeit als Leiterin und Ordnerin des kirchlichen Gemeinwesens auftrat, was nach Luthers erster Absicht gewiß nur ein Provisorium sein sollte, dem eine aus dem Wesen des evangelischen Glaubens geborene Kirchenverfassung nachfolgen würde, das gestaltete sich im Lauf und unter dem Drang der Zeit — wie denn, einem geflügelten Wort zufolge, nichts beständiger ist als das Provisorische — zu

einer feststehenden selbstverständlichen Ordnung. Es ist auch nicht abzusehen, wie nach Lage der Dinge von einer derartigen Inanspruchnahme der bestehenden obrigkeitlichen Gewalten für die Neuorganisation der kirchlichen Verhältnisse hätte Abstand genommen werden können, sofern überhaupt die Reformation Volkssache werden und nicht in kleinen separatistischen Zirkeln nach Art der Brüderschaften vom freien Geist, der Waldensergemeinden u. dgl. auf- und untergehen sollte.

Was diese Entwickelung der Dinge im weiteren Verlauf und namentlich im 17. Jh. verhängnisvoll machte, war nicht sowohl die Schwierigkeit, die der weltlichen Obrigkeit thatsächlich eingeräumte kirchenregimentliche Stellung theoretisch zu begründen und zu rechtfertigen oder die Verschiedenheit der in dieser Beziehung sich geltend machenden kirchenrechtlichen Systeme, auch nicht die in praxi sehr verschiedene Zusammensetzung der Konsistorien und sonstigen Behörden, mittelst welcher und innerhalb welcher Fürsten und Magistrate ihre Rechte ausüben, war überhaupt nicht sowohl die Institution als solche, welche von einzelnen frommen und thatkräftigen Regenten in durchaus zeitgemäßer und zweckmäßiger Weise gehandhabt werden konnte und gehandhabt wurde, als vielmehr die Art und Weise und der Geist, in dem sie in der Regel gehandhabt wurde. Die zunehmende soziale Kluft zwischen Obrigkeit und Unterthanen, die durch den Ausgang des dreißigjährigen Krieges herbeigeführte Vermehrung der fürstlichen Territorialgewalt bei gleichzeitigem Daniederliegen der bürgerlichen Initiative, der steigende Luxus der unzähligen großen und kleinen, in der Nachahmung glänzender französischer Muster sich gefallender Höfe, der Mangel geistlichen Lebens und sittlichen Pflichtbewußtseins an den meisten Höfen und ein an denselben einreißender religiöser und kirchlicher Libertinismus (der unter anderem in zahlreichen fürstlichen Mischehen und Konversionen zu Tage trat), alles dieses hatte nämlich zur Folge, daß die regierenden Herren der ganz überwiegenden Mehrzahl nach nicht nur in der Erfüllung ihrer kirchenregimentlichen Pflichten und in der Wahrung der religiösen und kirchlichen Interessen des Volks nachlässig und willkürlich verfuhren, sondern der Beförderung kirchlicher Sitte, Zucht und Ordnung selbst am meisten im Wege standen, den christlichen Eifer rechtschaffner Prediger hemmten und überhaupt in allem nur ihre Gewalt, ihren Vorteil und ihre Standesinteressen im Auge hatten (vgl. Bed. 2, 226; 3, 411. 561. L. Bed.

3, 100. 220. 751). — In den aus geistlichen und weltlichen Räten zusammengesetzten Konsistorien überwog mehr und mehr das weltliche, d. h. das fürstliche Element, und der Einfluß der fürstlichen Hofprediger nnd Beichtväter — wie segensreich er gewiß oft gewesen ist — fand in der Natur ihrer abhängigen Stellung immerhin enge Schranken. In den Reichsstädten lag meist die Entscheidung der kirchlichen Angelegenheiten lediglich in der Hand des Magistrats oder eines Magistratsausschusses, während das geistliche „Ministerium“ nur den Charakter einer beantragenden Behörde hatte. Eine bedenkliche Vermischung der polizeilichen und der kirchlichen Ordnungen, von der Geistlichkeit selbst freilich oft genug begünstigt, trug dazu bei, die Grenzen der weltlichen Macht immer mehr zu erweitern. Ja die Einmischung des Staats in die innern Angelegenheiten der Kirche und des geistlichen Amts war vielfach so unerträglich, daß Spener (L. Bed. 3, 91 f.) solche Gemeinden glücklich preist, die unter einer Obrigkeit fremder Konfession, ja wohl gar unter heidnischer Obrigkeit leben, weil diese von ihrer Obrigkeit zwar keine Förderung ihres kirchlichen Lebens, doch auch keine Hinderung von Amts wegen zu gewärtigen hätten.

Wenn übrigens die politischen Interessen und Rücksichten in den Reichsstädten, namentlich auch Handels-, Verkehrs- und Erwerbsinteressen, bei Behandlung der kirchlichen Fragen vielfach den Ausschlag gaben, so muß zur richtigen Würdigung dieses Verhältnisses hinzugefügt werden, daß lange nicht in allen Fällen, in welchen die Geistlichkeit über Beeinträchtigung ihrer Rechte und Bestrebungen durch obrigkeitliche Gewalt sich beklagte, eine wirkliche Beeinträchtigung des kirchlichen Interesses und eine wirkliche Schädigung des Gemeinwohls vorlag. Es vertrat vielmehr in nicht wenigen Fällen die obrigkeitliche Gewalt die Stimme der gesunden Vernunft und die wirklichen Lebensinteressen der Kirche und der Gesellschaft gegenüber theologischer Anmaßung, Verirrung und Übertreibung. Wer wollte z. B. leugnen, daß die obrigkeitliche Inhibition endloser subtiler dogmatischer Kontroversen — wie äußerlich auch das Beruhigungsmittel war — unter den gegebenen Verhältnissen manchmal gute Dienste leistete, wie sehr auch die Theologen sich beschwerten, daß man „dem heiligen Geist das Maul stopfen wolle.“ Hat doch — um einen andern Punkt zu berühren — auch Spener es gar nicht so unangenehm empfunden (Bed. 3, 879), daß der Ausübung der Kirchenzucht durch oft nur allzu unfähige, leidenschaftliche und

kurzsichtige Pastoren mittelst obrigkeitlichen Einschreitens Grenzen gesetzt wurden. Auch wurden die vernünftigen Anforderungen bürgerlicher Toleranz gegen konfessionellen Übereifer von der Obrigkeit oft mit Recht und mit Erfolg vertreten. Es wäre mithin die Frage noch einer genaueren Untersuchung wert, wie sich der kirchenschädliche Einfluß der mehr und mehr von theologischer Bevormundung sich emanzipierenden weltlichen Gewalt verhält zu dem Verdienst, das sie, kraft dieser Emanzipation, in mancher Hinsicht sich erworben hat.

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß es sich auf dem Gebiet der Kirchenverfassung wesentlich nur um die Zusammenwirkung und Auseinandersetzung zweier Faktoren handelte, der Obrigkeit und der Geistlichkeit, der sogenannten „beiden oberen Stände", während der „dritte Stand" fast gar nicht in Betracht kam. Zwar bestand theoretisch vielfach wenigstens ein Einspruchsrecht der Gemeinden bei Pfarrernennungen, aber es wurde in der Praxis wenig berücksichtigt. Auch fehlte es in der lutherischen Kirche nicht an vereinzelten Beispielen und Ansätzen einer Gemeindevertretung, einer presbyterialen Ordnung und Gliederung, aber zum Gesamtcharakter der kirchlichen Verfassung jener Zeit gehörte eine derartige Beteiligung des Laienelements nicht. So fühlbar nun dieser Mangel bei Ausübung der Seelsorge und Kirchenzucht manchen gewissenhaften und thätigen Geistlichen wurde — die meisten Prediger waren freilich eher geneigt, einer derartigen Organisation des Laiendienstes sich zu widersetzen (Bed. 1, 642 f.) — und so sehr überhaupt diese Verfassung auch den bescheidensten Begriffen von evangelischer Mündigkeit und Selbständigkeit widersprach, so kam doch unter den damaligen Verhältnissen (bei dem Mangel einer selbständigen Vertretung des dritten Standes auch in staatlichen und kommunalen Dingen einerseits und bei der engen Verbindung des kirchlichen und des staatlichen Lebens andrerseits) die mangelhafte Gestalt der kirchlichen Verfassung im großen und ganzen wenig zum Bewußtsein. Das Volk war eben gewohnt, ohne sein Zuthun regiert zu werden, und nahm dieses Verhältnis auch in kirchlicher Beziehung als selbstverständlich hin; und so ist es in der Regel nicht die ungleichmäßige Verteilung der Gewalt, über die man sich beschwert, sondern nur der Mißbrauch dieser Gewalt in den Händen derer, die sie besaßen.

2. Der geistliche Stand.

Bülau, die lutherische Geistlichkeit Sachsens vom 16.—18. Jh. (Mitteilungen der deutschen Gesellschaft in Leipzig) 1874.

Hatte, wie eben gesagt, der dritte Stand — der Hausstand — in kirchlichen Fragen nur eine bescheidene Rolle zu spielen, war es mit dem kirchlichen Eifer des obrigkeitlichen Standes zumeist so schlecht bestellt und mußten überhaupt die geschulten Theologen infolge des einseitig ausgeprägten Lehrcharakters der Kirche sowieso als die geborenen Wortführer der Kirche gelten, weil doch in der Kenntnis der Lehre ihnen so leicht niemand gewachsen war, so ist leicht zu ermessen, von welcher Bedeutung für das Gepräge des kirchlichen und geistlichen Lebens gerade damals die Beschaffenheit und Zusammensetzung, Wert oder Unwert, Fähigkeit oder Unfähigkeit, Gesinnung und Richtung des geistlichen Standes sein mußte. Diese Bedeutung mußte um so größer sein, weil der geistliche Stand auch in gesellschaftlicher und sozialer Beziehnng eine hervorragende Stellung bekleidete, wenn auch freilich der Nimbus, mit dem er umgeben war, oft genug von großen und kleinen Herren, nicht selten auch von dem Volk gröblich verletzt wurde.

Henke (Calixt II, 1, 9) hat über die Geistlichkeit dieser Zeit das scharfe Urteil abgegeben: „Es hat wohl kaum eine Zeit in der ganzen Geschichte der Kirche gegeben, wo das christliche Volk auch von den Inhabern des geistlichen Amts in der Kirche in so tiefer Not so gründlich versäumt und vergessen wäre, wie damals.“ Schmid (Piet. S. 38 vgl. 29; vgl. Meier, der Dienst der lutherischen Kirche am deutschen Volk im 30jährigen Krieg 1877) bestreitet das Zutreffende dieses Urteils und kommt vielmehr zu dem Resultat: „Wäre die Geistlichkeit so gewesen, wie man sie so häufig sich vorstellt, so hätten die Gemeinden gar nicht so sein können, wie sie um diese Zeit noch waren.“ Was ist von diesen Urteilen zu halten?

Von vornherein ist wohl schwerlich anzunehmen, daß ein einzelner, durch tausend Fäden mit dem Gesamtleben der Nation verbundener und aus dem Volk sich immer wieder erneuernder Stand allzulange und allzusehr unter dem Niveau der Zeit geblieben sein sollte, wie hoch man auch die Bedeutung der Standestraditionen und der häufig vorkommenden Vererbung des Standes durch mehrere Generationen hindurch anschlagen mag. Vielmehr werden im geistlichen Stand nur die Gebrechen der Zeit, in einer freilich bei diesem

Stand besonders schmerzlich und nachteilig in die Augen fallenden Weise, zu Tage getreten sein.

Die Hauptanklage gegen die lutherische Geistlichkeit dieser Zeit lautet auf einseitiges Hervorheben der kirchlichen Lehre und leidenschaftliches Sich-ereifern um unfruchtbare Lehrstreitigkeiten mit Hintansetzung der Aufgaben und Bedürfnisse des praktischen, kirchlichen, religiösen und sittlichen Lebens. Allerdings tritt dieser ins Krankhafte gesteigerte dogmatische und polemische Eifer, der nur für Lehrreinheit und Lehreinheit sich zu interessieren scheint, stark hervor. Unbegreiflich erscheint uns oft dieser erbitterte Kampf um die feinsten Distinktionen und Definitionen im Gebiet des Undefinierbaren und diese unermüdliche Bestreitung aller alten und neuen Ketzer und Irrlehrer angesichts der herrschenden sozialen und sittlichen Notstände, die ganz etwas anderes zu erfordern scheinen. Lag es aber einmal im Geist der Zeit — die übrigens dem Schematismus, Formalismus und Dogmatismus auf allen Gebieten huldigte —, daß man die seligmachende Wahrheit nur in Gestalt eines fertigen und nach allen Seiten fest abgegrenzten Systems glaubte besitzen und festhalten zu können, und machte man außerdem auch die bürgerliche Existenz des Einzelnen abhängig von der wenn auch nur stillschweigenden Anerkennung genau formulierter Bekenntnisse, so gestaltete sich jede Lehrfrage im Prinzip zu einer Art Lebensfrage, und die Diener der Kirche glaubten keine heiligere Pflicht zu haben und nichts Besseres thun zu können, als unermüdlich und vor allem an der Erhaltung und Sicherung des Lehrgebäudes zu arbeiten, auf dessen Integrität alles zu beruhen schien. Die von Rom immer wieder unternommenen Angriffe auf den Bestand der evangelischen Kirche, die Fortschritte, welche der Calvinismus in vielen Landesteilen machte, die im Socinianismus und Synkretismus dem ganzen System drohende Gefahr und das Auftreten von allerlei „Schwärmern“ trug dazu bei, diesen Eifer immer von neuem anzufachen. Die kleinstaatlichen und kleinkirchlichen Verhältnisse Deutschlands beförderten diese Richtung. Denn weil die gemeinsame Lehre so ziemlich das einzige Band bildete, welches die zahllosen Territorialkirchen zusammenhielt, so galt es eben, über der gemeinsamen Lehre auf's strengste zu wachen. Auch war das Gebiet dogmatischer Erörterung und Kontroverse fast das einzige, auf welchem sich die Geistlichen mit einer gewissen Freiheit und Selbständigkeit bewegen konnten, denn zum praktischen Ein-

greifen ins kirchliche und gemeindliche Leben fehlte dem einzelnen Geistlichen bei der alles von oben reglementierenden Art der Zeit, bei dem Mangel kirchlicher Organisation und selbständiger Initiative im Volk die Gelegenheit oder doch die Aufmunterung, und nur wenigen besonders begabten und thatkräftigen oder günstig situierten Männern war es gegeben, über diese Schranken sich hinwegzusetzen. Endlich ist zu bedenken, daß bei dem noch wenig vorgeschrittenen Anbau der übrigen Wissenschaften, bei dem Daniederliegen des politischen und nationalen Lebens und der profanen Litteratur die Theologie und zwar nach Lage der Dinge vorzüglich die dogmatische Theologie fast das einzige Feld war, auf welches die geistige Thätigkeit sich konzentrierte, zugleich aber auch alle Streberei, Rechthaberei, Leidenschaftlichkeit und Gehässigkeit, die zu andern Zeiten in politischen, parlamentarischen, litterarischen und sonstigen Kämpfen sich Luft macht.

Es lauten aber die Anklagen gegen die Geistlichen der Zeit nicht nur auf unzeitigen und einseitigen dogmatischen und polemischen Eifer, sondern auch auf handgreiflichere Verschuldungen, grobe Vernachlässigung der Amtspflichten in Predigt, Katechese und Seelsorge, Trägheit und Bequemlichkeit, Ehrgeiz, Herrschsucht und übertriebenes Standesbewußtsein, Mißbrauch der Amtsgewalt, Kriecherei nach oben, Anmaßung nach unten, unwürdige Stellenjägerei, unkollegialische Zänkereien, Geiz und Habsucht, Trunksucht, Genußsucht, Streitsucht u. dgl. (selten auf Unsittlichkeit im engeren Sinne). In der That sind die Belege für diese verschiedenen Untugenden so zahlreich vorhanden, daß wir uns von dem durchschnittlichen geistigen und sittlichen Bildungsgrad der Geistlichkeit nur eine sehr mäßige Vorstellung machen dürfen. Spener selbst ist dafür der beredtste Zeuge. Er leitet die Zunahme des theoretischen und praktischen Atheismus geradezu her aus dem auffallenden Widerspruch, welchen das Volk zwischen Lehre und Leben so vieler Hirten finden müsse. Mehr wie einmal citiert Spener den Ausspruch eines alten Generalsuperintendenten, nämlich des um die Altenburger Ausgabe der Werke Luthers verdienten Johann Christfried Sagittarius, er habe während seiner siebenundzwanzigjährigen Amtsverrichtung (1650—1677) „keine giftigeren Leute angetroffen, die dem wahren Christentum so zuwidergewesen, als die seines Ordens.“ (Vgl. z. B. Bed. 3, 214.) Ja, Spener bezeugt uns gelegentlich — von den sonstigen, oben angedeuteten Klagen ganz abgesehen —

daß sogar Selbstmord infolge unordentlichen Lebenswandels unter Geistlichen nichts Unerhörtes war.[1]) Indessen Spener selbst warnt zugleich davor, die abfälligen Urteile über den geistlichen Stand allzusehr zu verallgemeinern. Widersetzen sich auch nach seinem Urteil fleischlich gesinnte Geistliche am meisten der Besserung der kirchlichen Zustände, so sind doch auch Geistliche wiederum die Hauptträger der neuen Bewegung. Überhaupt bleibt es immer schwer, bei derartigen allgemeinen Anklagen und Beschwerden gegen einen Stand ein zuverlässiges Urteil über das Verhältnis der unwürdigen und untüchtigen Elemente zu den würdigen und tüchtigen sich zu bilden und so gleichsam das durchschnittliche geistliche und sittliche Niveau des Standes (namentlich auch im Vergleich mit früheren oder späteren Zeiten) festzustellen. Legt man den idealen Maßstab an, so wird man wohl zu jeder Zeit mit Spener „die meisten Hirten" für „Mietlinge" erklären (Bed. 4, 548) und darüber Klage führen können, daß sie ein „ungeduldiges Verlangen nach Beförderung haben", zwischen „fetten und mageren Pfarreien" sorgfältig unterscheiden, am liebsten wenig Arbeit und viel Einkommen haben, bei oberflächlicher Ausarbeitung der Predigten sich damit beruhigen, daß es „für Bauern gut genug sein möge" u. dgl. (K. G. S. I, 1164 f.)

Sofern nun aber viele der gerügten Mängel des geistlichen Standes doch in ungewöhnlicher Ausdehnung und in hervorstechender Weise vorhanden gewesen sein müssen, ist zur Erklärung und teilweisen Entschuldigung derselben Verschiedenes zu beobachten. Zunächst ist der — wohl noch nicht genügend gewürdigte — Umstand in Betracht zu ziehen, daß gerade die lutherischen Geistlichen meistenteils den niedern Ständen entsprungen waren. Spener bezeugt und beklagt dieses ausdrücklich. Er sagt z. B. (1666) in seiner Frankfurter Antrittspredigt: „Bei den Römisch-Katholischen schämen sich die größten Herrn nicht im geistlichen Stand zu sein; bei den Reformierten schämen sich aus den vornehmsten Geschlechtern Entsprossene des Predigtamtes nicht. Wenn bei den Lutherischen ein

[1]) Diese merkwürdige Stelle findet sich „Völlige Abfertigung Schelwigs" S. 97. Schelwig hat eine Person mit Unrecht unter die Pietisten gesetzt, die sich in selbstmörderischer Absicht zum Fenster hinausgestürzt hatte. „Sonsten wollte ich", sagt Spener, „anstatt des einen Exempels mehrere von Predigern anführen, die sich zum Fenster ausgestürzt, andere sich trunken totgefallen, sich selbst erhenkt, ersäuft ꝛc."

Adliger oder sonst vornehmen Geschlechts Trieb zum theologischen Studium empfindet, sucht man dasselbe zu hindern, als wäre es eine Sache, die viel zu schlecht für solche Leute wäre.“ Spener spricht damit dieselbe Beobachtung aus, die bereits ein Vierteljahrhundert früher sein Lehrer Johann Schmidt gemacht und in seinen „Schulpredigten“ niedergelegt hat: Nicht nur Adlige, wenn sie auch nur über fünf oder sechs Bauern zu gebieten haben, würden es sich zur Schande anrechnen, ihre Söhne geistlich werden zu lassen, sondern auch reiche Kaufleute, Bürger, Juristen und Ärzte. Calixt (Henke I, 391) hat ähnliche Klagen geführt. — Manche Standessünden, wie z. B. das hochgeschraubte Amtsbewußtsein, verbunden mit einer oft lächerlichen Gravität, wiederum Völlerei u. dgl. sind nichts anderes als Zeitsünden im geistlichen Gewand. Als Kinder ihrer Zeit haben sich die Geistlichen ja auch in der Duldung und Beförderung des Hexenglaubens und der schmachvollen Hexenprozesse deutlich genug bewiesen. — Vieles erklärt sich aus dem überaus mangelhaften, willkürlichen und schlechtgeregelten Verfahren bei der Prüfung und Anstellung der Geistlichen, welches allen möglichen Leuten den Zugang zum Amt verschaffte. Patronatspfarreien wurden oft als eine Art Belohnung für geleistete Hauslehrerdienste verliehen, und zwar „mit der Bedingung, daß man in allen Stücken sein Amt nach dem Wohlgefallen des Patrons führen müsse“ (L. Bed. 3, 443). — Namentlich war auch die Kontrolle über Lebens- und Amtsführung der Geistlichen eine sehr ungenügende, so daß auch die Unwürdigsten und Untüchtigsten ihr Wesen lange treiben konnten. Visitationen waren — zum Teil durch die langen Kriegsunruhen — immer seltener geworden; und wo sie stattfanden, waren sie meist wirkungslos, weil zwar allerlei dekretiert, aber die Ausführung wenig oder garnicht überwacht wurde; wie denn überhaupt dieses zur Charakteristik der Zeit auf allen Gebieten gehört, daß sie überaus fruchtbar ist in wohlmeinenden Dekreten und Verordnungen, aber ebenso nachlässig und unfähig in der Handhabung und Durchführung derselben.

Ganz wesentlich endlich ist für die Beurteilung des geistlichen Standes in dieser Zeit, wie für das Verständnis der kirchlichen Lage überhaupt, die Berücksichtigung der Zustände auf den Universitäten und auf dem Gebiete des Schul- und Unterrichtswesens im allgemeinen. Spener betont es unzähligemal und bezeugt es aus der Erfahrung, daß das Leben und Treiben der meisten Geistlichen nichts

anderes sei, als die begreifliche Nachwirkung der auf den hohen und niederen Schulen empfangenen Eindrücke. Wollen wir nun aber im Folgenden von dem Einfluß des Schul- und Universitätswesens auf Kirche und Amt reden, so müssen wir freilich von vornherein festhalten, daß Kirche und geistliches Amt hierbei durchaus nicht bloß der leidende Teil waren. Denn es waren ja eben nicht nur Theologen, sondern vielfach zugleich im Kirchenamt stehende oder doch durch das Kirchenamt hindurchgegangene Männer, welche die Fakultäten besetzt hielten und auf den Universitäten ihren Einfluß geltend machten. Die Verbindung des akademischen und des kirchlichen Berufs und der Übergang von einem zum andern war etwas durchaus Gewöhnliches und Häufiges. Auch an den Gymnasien waren es zum großen Teil Theologen und Geistliche, welche namentlich die höheren Schulstellen bekleideten. Es lag somit eine lebhafte Wechselwirkung zwischen Kirche und Schule vor. Immerhin aber waren die Verhältnisse und Zustände an höheren und hohen Schulen zum guten Teil durch Faktoren bestimmt, welche außerhalb des Machtbereichs der Kirche lagen, und hinsichtlich deren die Kirche mehr eine leidende Rolle spielte.

3. Das Schul- und Universitätswesen.

Vgl. hierzu Speners Schrift „de impedimentis studii theologici" Cons. 1, 200 ff.; deutsch, in verkürzter Bearbeitung, Bibl. theol. Klassiker 21, 184 ff. — Ein anschauliches Bild von dem Gymnasialleben der Zeit geben die von Joh. Schmidt in Straßburg von 1627—1656 gehaltenen „Schulpredigten" in den „Fragmenta Schmidiana." — Raumer, Geschichte der Pädagogik. IV. 1861. S. 42—63. Schmidt, Gesch. der Päd. III. 1870. S. 107—206. Paulsen, Gesch. des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. 1885. — Voigtländer, aus der Dissertationsliteratur der luth. Theologie des 17. Jh. (Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. u. K.) 1876. S. 247—271.

Die Vorbildung, welche die künftigen Studierenden auf den Gymnasien erhielten, war wenig geeignet, sie auf ein fruchtbares Studium der Theologie vorzubereiten. Der klassische, zumal der lateinische Unterricht, welcher alle Kräfte absorbierte, wurde zumeist in einer geistlosen, mechanischen, zum selbständigen Denken und Urteilen nicht anregenden Weise erteilt. Vielfach wollte man die Schüler nötigen, auch unter sich nur lateinisch zu sprechen! Wenigstens bestimmt die Frankfurter Schulordnung von 1654: „Die anders denn latine oder etwas Ungebührliches und Gottes-

lästerliches reden, sollen je nach Gelegenheit der Übertretung gezüchtigt werden.“ Die zahlreichen rhetorischen Übungen und Disputationen, mit welchen der Unterricht gewürzt war, dienten nicht wenig dazu, den Ehrgeiz, Wortprunk und Wortgezänk zu pflegen und zu befördern. Dem Religionsunterricht waren nur etwa zwei Stunden in der Woche gewidmet; eine sehr auffällige Erscheinung für jene kirchliche Zeit, bei welcher jedoch die zahlreichen obligatorischen gottesdienstlichen Übungen der Schüler in Anrechnung zu bringen sind. Der Unterricht bestand in einer gedächtnismäßigen Aneignung des Katechismus und kursorischem Lesen der heiligen Schrift. In den höheren Klassen bildete die Aneignung eines lateinischen dogmatischen Kompendiums (wie Hutterus oder Hunnius) den Mittelpunkt des Unterrichts, wobei nicht selten theologische Zeitkontroversen zur Verhandlung kamen, und im Übrigen naturgemäß die Aufmerksamkeit zwischen dem Stoff und der fremden Sprache geteilt war (L. Bed. 1, 242).

Im Lehrplan der theologischen Fakultäten um die Mitte des 17. Jahrhunderts fällt uns zunächst auf die unverhältnismäßige Ausdehnung, welche die philosophischen Vorstudien einnahmen, namentlich das Studium der aristotelischen Philosophie. Der Nutzen, welchen die philosophische, logische und rhetorische Schulung an sich hätte haben können, wurde mehr wie aufgewogen durch die dabei gehandhabte äußerliche und unfruchtbare Methode, welche nichts anders als leeren Formalismus und Schematismus begünstigen konnte. Viele Theologen beklagten es in späteren Jahren, daß sie die meiste und beste Zeit auf der Universität mit fruchtlosen philosophischen Exerzitien zugebracht hätten (Bed. 2, 206; 3, 478. 793). — Die große Menge der öffentlichen Disputationen, angestellt von jungen Leuten, welche der Natur der Sache nach noch nicht klar und reif in ihren Meinungen und Behauptungen sein konnten, machte oberflächliches Räsonnieren, Kritisieren und Polemisieren zur Gewohnheit. Die zahlreichen homiletischen Übungen (exercitia concionatoria) litten unter der herrschenden homiletischen Methode, welche zumal seit Johann Hülsemanns „Methodus concionatorius“ (1632) und unter dem Einfluß des Zeitgeschmacks immermehr in's Gekünstelte und Gespreizte verfiel.

Im Vergleich zu der großen Anzahl dogmatischer und polemischer Vorlesungen, in welchen die verschiedenen loci auf Grund der gangbaren Kompendien ins Endlose ausgesponnen wurden, war

der Exegese nur ein äußerst schmaler Raum zugestanden. Die Professoren der griechischen und hebräischen Sprache gaben eine elementare grammatische Analyse biblischer Texte. Wurden außerdem Exegetica gehalten, so gingen sie statt in die Tiefe in die Breite, und ein Student mußte sich glücklich schätzen, wenn er in einigen Semestern ein oder zwei Kapitel zu hören bekam (Cons. 3, 420 ff.) Oft wurde die heilige Schrift nur behandelt in Gestalt der dicta probantia, d. h. der für dogmatisch oder polemisch interessant befundenen Stellen, und dann natürlich erst recht im Dienst der Dogmatik und Polemik. Diese Zurücksetzung der Exegese war übrigens die ganz begreifliche Konsequenz des herrschenden Dogmatismus. War die Exegese in ihren Ergebnissen von vornherein an die analogia fidei — und darunter verstand man in praxi den Wortlaut der Symbole — gebunden, und glaubte man in diesen Symbolen den vollständig adäquaten Ausdruck des Schriftinhalts zu besitzen, so mußte notwendig das Interesse erlahmen, mit der Schrift sich anders als zu apologetischen oder polemischen Zwecken zu beschäftigen. Hierzu aber boten die dogmatischen und polemischen Vorlesungen hinreichend Gelegenheit. Und so finden sich denn wiederholt Andeutungen, daß es nicht nur Unlust und Unfähigkeit der Professoren war, welche den bestehenden Verordnungen zum Trotz die exegetischen Vorlesungen in Abgang geraten ließen, sondern ebenso Mangel an Interesse seitens der studierenden Jugend.

War die Schrift immerhin noch interessant als Arsenal dogmatischer und polemischer Waffen, so mußte das Interesse an kirchengeschichtlicher Forschung noch mehr erlahmen, seit man die Resultate der ganzen kirchen- und dogmengeschichtlichen Entwicklung in abgeschlossenen Symbolen und Systemen fertig zu besitzen glaubte. Bis zum Ende des 17. Jh. hatte die Kirchengeschichte im Lehrplan keine Stelle, wie übrigens auch die Profangeschichte in dieser Zeit im akademischen Lehrkörper noch keinen festen Sitz hatte. Der hieraus resultierende Mangel an geschichtlichem Verständnis selbst der nächsten Vergangenheit, speziell der Reformationszeit, trat in der Polemik gegen Spener deutlich zu Tage.

Eine theologische Moral tritt in den akademischen Lehrkreis erst seit Calixts „Epitome theologiae moralis“ (1634) und wird erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts häufiger. So bestand das sonderbare Mißverhältnis, daß man die Credenda aus der heiligen Schrift, die Facienda aber, die Moral, aus der heidnischen,

namentlich aristotelischen Ethik schöpfte (Bed. 3, 151), eine Konfusion, welche die ohnedies unsicheren und schwankenden sittlichen Prinzipien noch mehr verwirrte. Die kasuistische Behandlung einzelner Casus conscientiae, wie man sie für praktische Zwecke vornahm, konnte den Mangel einer zusammenhängenden christlichen oder evangelischen Moral natürlich nicht ersetzen.

Abgesehen von einer formalen philosophisch-rhetorischen Dressur konzentrierte sich mithin das theologische Studium im Wesentlichen auf die thetische und polemische Behandlung der kirchlichen Lehrsätze; und es war bei dieser Einseitigkeit und Beschränkung unvermeidlich, daß man sich mehr und mehr in dogmatische Subtilitäten, Künsteleien und Spielereien verlor, welche zu dem kirchlichen und religiösen Leben in keiner oder doch nur sehr entfernter Beziehung standen, umsomehr, als es vielen Professoren nicht nur an der den Gegenstand belebenden religiösen Wärme, sondern auch an einem soliden Wissen — selbst nach damaligen Begriffen — gebrach (Cons. 3, 420 ff., Bed. 1, 434). Das Resultat war dann, daß im Examen die Kandidaten in entlegenen akademischen Kontroversfragen, die gerade gang und gäbe waren, sich besser beschlagen zeigten als „in fundamentalibus“. Ja Spener fand bei den Prüfungen in Dresden, daß viele Kandidaten von den Grundartikeln weniger verstanden, als man von einem beliebigen Christen, der selig werden will, fordert, während sie in allerhand scholastischen und metaphysischen Fragen zu Hause waren. Die auf diese Weise einseitig und mangelhaft geschulten Geistlichen gefielen sich dann entweder darin, ihre Schulweisheit in gelehrten Reminiscenzen und fremdsprachigen Citaten auf den Kanzeln glänzen zu lassen, oder sie begnügten sich mit einer handwerksmäßigen Ausnutzung beliebiger Postillen. Nicht wenige aber fühlten ihre ungenügende Vorbereitung und Zurüstung und beklagten es tief, daß sie auf der Universität — in spem futurae oblivionis — gelernt hätten, was ihnen nachher nichts genützt, dagegen versäumt, was sie nachher als das wichtigste erkannten (Cons. 1, 287; 3, 244).

Barg so der Lehrplan und der Lehrbetrieb der Universitäten große Unzuträglichkeiten in sich, so war das akademische Leben von nicht minder bedenklichem Einfluß auf die künftigen Geistlichen. Die an den Universitäten herrschende, durch Privilegien aller Art begünstigte Rohheit und Zuchtlosigkeit erreichte unter dem entsittlichenden Einfluß des dreißigjährigen Krieges allmählich einen solchen

Grad, die bestehenden Universitätsordnungen und Strafbestimmungen wurden aus verschiedenen Gründen so nachlässig gehandhabt, daß es Eltern angst und bange wurde, wenn sie die Söhne zur Universität schicken sollten (Bed. 1, 397; 4, 425). — Selbst die sittliche Tüchtigkeit der Professoren muß uns in einem sehr zweifelhaften Lichte erscheinen angesichts der Klagen, welche wir vernehmen über Nepotismus, Brotneid, Unverträglichkeit, leichtfertiges Benehmen und Reden vor ihren studentischen Tischgenossen (deren Ausschreitungen sie nicht selten aus geschäftlichem Interesse begünstigten), geiziges Verhalten inbezug auf die Kollegiengelder, Nachlässigkeit und Unregelmäßigkeit im Halten der Kollegien, unordentlichen Lebenswandel u. dgl., wobei indessen zu beachten ist, daß viele dieser Übelstände mit der anerkanntermaßen unzureichenden Besoldung der Professoren in Zusammenhang standen. — Die Studenten vollends zeichneten sich aus durch Trunksucht, Ausschweifung, Schlagen, Raufen, Courtoisieren, wüstes Skandalieren, äußerste Nachlässigkeit und oft Schamlosigkeit in der Kleidung, während der Besuch der nach obigem freilich nicht immer anziehenden Vorlesungen, in denen endloses Diktieren üblich war, vielfach für einen Schimpf galt. Die Rohheiten erreichten in dem sogenannten Pennalismus, d. h. der tyrannischen Ausnutzung und Mißhandlung der jüngeren Studenten durch ihre älteren Kommilitonen ihren Gipfel. Das Ganze war gewiß eher geeignet, da, wo Keime geistlichen Lebens und sittlichen Strebens von Hause mitgebracht wurden, dieselben zu ersticken, als geistliches Leben zu wecken und zu befördern. — Spener war ohne Zweifel nicht der einzige, der später von sich erzählen durfte, daß er diesem Treiben ferngeblieben. Auch hier gilt ja, daß nicht die besonnenen und ruhigen Elemente, sondern die ausgelassensten und zuchtlosesten der äußeren Beobachtung am meisten sich aufdrängen. Statistisch läßt sich die Ausdehnung des akademischen Unwesens nicht feststellen. Aber alle Zeichen sprechen dafür, daß wir es inbezug auf dieses Unwesen nicht mit mehr oder weniger häufigen Ausnahmen oder Auswüchsen, sondern mit einer das ganze akademische Leben beherrschenden Macht zu thun haben, gegen welche nicht nur die besseren Elemente innerhalb der Studentenschaft, sondern auch Regierungen und Fakultäten oft und lange genug vergeblich ankämpften (L. Bed. 3, 237). Der Einfluß einer in solcher Atmosphäre verlebten Studentenzeit mußte tief in das spätere Leben hinein sich geltend machen. Spener betont gewiß mit Recht, wie die auf der

Universität gehegte und gepflegte Genußsucht, Rauf- und Renommiersucht, der falsche Begriff von „Reputation“ u. dgl. nachwirken mußten und nachwirkten. Und in den theologischen Streitschriften der Zeit klingt nicht selten der burschikose Ton und der Jargon des Fechtbodens nach.

4. Die kirchliche Lehre.

Vgl.: Die Theologie des 17. Jh. In der Zeitschrift für Protest. und Kirche. 1856. Vortreffliches über den sich bildenden Konservatismus und die juridische Betrachtungsweise der Kirchenlehre bei Hundeshagen.

Die Erörterung der Verhältnisse des geistlichen Amtes und des Universitätswesens hat uns bereits darauf hingewiesen, daß das Lehrinteresse in der lutherischen Kirche um die Mitte des 17. Jh. das vorherrschende war. Diese Thatsache, sowie den Charakter der herrschenden kirchlichen Lehre und insonderheit die Auffassung und Behandlung derselben seitens des „Lehrstandes“ haben wir nun näher ins Auge zu fassen.

Ein bedenkliches und bedeutungsvolles Erbe, welches die protestantische Kirche aus der vorreformatorischen Zeit übernommen hatte, war jene Vermischung von Glauben und Lehre, welche zwischen der evangelischen Heilsverkündigung und deren theologisch-kirchlicher Formulierung, zwischen lebendigem Herzensglauben und Annahme eines überlieferten Lehrsystems nicht genügend unterschied und demgemäß den seligmachenden Glauben nicht besser glaubte sichern und fördern zu können als durch eine möglichst detaillierte Lehrfixierung und dementsprechende strenge Lehrzucht und Lehrverpflichtung. Diese auf scharfe Abgrenzung und einheitlichen Abschluß der Kirchenlehre gerichtete Tendenz wurde auf dem Gebiet des nachreformatorischen Protestantismus, speziell auf dem der lutherischen Kirche, durch verschiedene Umstände begünstigt und gesteigert. Es galt nicht nur die lehrmäßige Auseinandersetzung mit dem Katholizismus und der durch den Gang der Ereignisse im Reformationszeitalter von der lutherischen getrennt bleibenden reformierten Kirche ins Einzelne auszuführen, sondern auch die Abgrenzung gegen jene „Ultras“ der Reformation vorzunehmen, welche, durch die Reformation angeregt und auf die Reformation sich berufend, in ihrem Angriff auf die kirchliche Tradition und in der Geltendmachung eines mehr oder weniger schrankenlosen religiösen Subjektivismus weit über die

Grenze des als kirchlich zulässig erscheinenden hinausgingen. Wie weit namentlich nach dieser Richtung die altprotestantische Orthodoxie, trotz ihrer Beschränktheit und Einseitigkeit, das Verdienst hat, evangelisches Christentum überhaupt erhalten zu haben gegenüber den Gefahren, welche ihm von Seiten eines nicht minder einseitigen und beschränkten, die geschichtliche Entwickelung gewaltsam durchbrechenden, ungesunden und unreifen Sektengeistes drohten, hat eine genauere Untersuchung der Sektengeschichte noch ans Licht zu stellen. Von größter Wichtigkeit für die lehrmäßige Einschränkung des lutherischen Kirchentums war aber die politische und rechtliche Lage desselben. Die Existenz der lutherischen Kirche im Reich beruhte auf dem staatsrechtlich anerkannten Bekenntnis ihrer Lehre. Jede Abweichung von diesem Bekenntnis (und — so mußte man schließen — von dem authentischen Sinn desselben) schloß de iure vom Reichsfrieden aus. Diese juridische Betrachtung der Kirchenlehre übertrug sich vom Reich auf die einzelnen Territorien, indem unter diesen Umständen jeder Defekt in der Lehre zugleich als staatsbürgerlicher Defekt galt. Die Obrigkeiten hatten somit ein politisches Interesse, über die Korrektheit der Lehre zu wachen; und die Theologen wiederum gewöhnten sich, Lehrabweichungen als zugleich gegen bürgerliches Recht und Gesetz gerichtet anzusehen und gegen dieselben die Autorität des Staates in Anspruch zu nehmen. Von nicht geringer Tragweite war deshalb in den pietistischen Streitigkeiten die Frage, ob und wieweit die Pietisten von der Augsburgischen Konfession abwichen, somit eine neue Sekte konstituirten und sich außerhalb des Reichsfriedens stellten. Theoretisch war ja bei alledem nicht vergessen, daß der rechte Glaube vor allen Dingen Herzens- und Lebenssache sei, mit einer fides historica oder der Unterwerfung unter das kirchliche Lehrsystem keineswegs identisch. Auch hatte die Konkordienformel einen wesentlichen Unterschied gemacht zwischen solchen, die „aus Einfalt irren und die Wahrheit des göttlichen Worts nicht lästern“ und „halsstarrigen Lehrern und Lästerern“. Nur die letzteren sollten verdammt sein. Es war also im Prinzip für die Berücksichtigung des subjektiven Faktors der religiösen Überzeugung und dementsprechend für eine weitherzige Behandlung abweichender Lehrmeinungen ein gewisser Spielraum gelassen. Je mehr man aber aus verschiedenen Ursachen auf die Ausbildung und unbedingte Annahme des Lehrsystems als solchen Wert legte, um so mehr mußte in der Praxis die Berücksichtigung der persönlichen

Überzeugung, die Wertung des individuell-religiösen Lebens und das Interesse für die sittliche und soziale Ausgestaltung des Christentums zurücktreten hinter dem Eifer für Lehreinheit und Lehrreinheit. Als Folgeerscheinungen des überwiegenden und einseitigen Lehrinteresses sind zu betrachten: 1. Eine übermäßige Ausdehnung der Polemik. 2. Eine ins Subtile sich versteigende und verlierende neue Scholastik. 3. Eine Zurückdrängung des Laienelements und die Ausbildung der Kirche zu einer Theologenkirche. 4. Eine Überschätzung der Symbole, der Lehrtradition und theologischer Autoritäten. 5. Eine krankhafte Ketzersucherei und Ketzermacherei.

Die Theologie wurde zur Streittheologie und lebte zum Teil förmlich von der Polemik. Viele Theologen, sagt Spener (L. Bed. 3, 20), waren einzig darauf bedacht, die Mauern und Wälle der Stadt Gottes gegen Angriffe von außen zu verwahren, ohne daß sie sich angelegen sein ließen, danach zu fragen, ob die Einwohner der Stadt indessen an Hunger, Pest und andern Zufällen starben oder nicht. Im Eifer des Kampfes überspannte man naturgemäß die Gegensätze und verkannte und unterschätzte den gemeinsamen Besitz und die gemeinsamen Interessen. Gewiß war es nicht die „Streitsucht" der Theologen allein, welche die theologischen Streitigkeiten hervorrief und unterhielt, vielmehr wirkten — wie angedeutet — die gewichtigsten Zeitumstände mit; wie aber ein langes Kriegsleben die Truppen demoralisiert, so mußte die Übung und Gewohnheit des Streits die Streitlust ihrerseits wiederum anregen, den Blick für das rechte Maß und Ziel trüben und das Gefühl für die rechte Art und Weise abstumpfen.

Während so der Doktrinarismus nach außen eine maßlose, oft unzeitige, ungesunde und ungerechte Polemik hervorbrachte, beförderte er nach innen jene neue Scholastik, welche bemüht war, das Lehrgebäude bis ins Feinste und Kleinste auszuarbeiten, jene „Mathematik der Religion", welche sich nicht genug thun konnte in Quästionen, Definitionen, Distinktionen, Thesen und Antithesen. Diese Scholastik war in ihrer Art großartig und bewunderungswürdig und brachte staunenswerte Werke des Scharfsinns, des Fleißes und der Gewissenhaftigkeit hervor, aber sie ließ doch, wie Spener klagt (L. Bed. 1, 332; 3, 20), die biblische und apostolische Einfalt untergehen in unnützen Subtilitäten; sie ließ die Interessen und Bedürfnisse des Gemüts und des Lebens zurücktreten hinter intellektualistischen Ansprüchen und Künsten.

Die Protestanten hatten sich genötigt gesehen, in öffentlichen Bekenntnisschriften einen authentischen Ausdruck ihres Glaubens niederzulegen. Bei der Feststellung dieser Bekenntnisschriften waren allerdings nicht nur Theologen thätig, sondern auch Fürsten und Magistrate, implicite — der Fiktion nach — das durch seine Obern vertretene Kirchenvolk. Je komplizierter und detaillierter aber diese Bekenntnisschriften mit der Zeit wurden, je mehr Interpretationen und Explikationen derselben das polemisch-scholastische Interesse erforderte, umsomehr mußte der spezifisch theologische Einfluß und das spezifisch theologische Zunft- und Fachinteresse sich geltend machen, und so die lutherische Kirche, dem evangelischen Prinzip zuwider, zu einer Theologenkirche ausarten, in welcher die Theologen, als schließlich einzig Sachverständige, mehr Meister als Diener waren.

Zum großen Unterschied von katholischen Konzilsbeschlüssen sollten die lutherischen Bekenntnisschriften ihrer Idee nach durchaus nicht eine autoritative Norm, sondern nur ein deklarativer Ausdruck des evangelischen Glaubens sein, der im Übrigen einzig und allein in der heiligen Schrift seine Quelle und Norm erkannte. Mit genügender Deutlichkeit hatte noch die Konkordienformel in der Vorrede die Unterordnung aller menschlichen Lehren und Bekenntnisse unter die heilige Schrift prinzipiell festgestellt. Sollten nun aber die Bekenntnisschriften für die Folgezeit nicht den Charakter unmaßgeblicher und unverbindlicher Glaubenszeugnisse ihrer Verfasser und Unterzeichner tragen, sondern gesicherte, namentlich rechtliche Grundlagen lutherischer Kirchenverbände und feste Lehrmaßstäbe abgeben, so mußte (wenn gleichwohl das Schriftprinzip unverletzt bleiben sollte) ihre thatsächliche Übereinstimmung mit der heiligen Schrift gleichsam a priori angenommen werden; und es lag dann nicht allzufern, sie in praxi nicht nur neben, sondern über die Schrift zu stellen, weil sie den Vorzug hatten, den Heilsinhalt der Schrift in systematischer Zusammenfassung, gleichsam zum Gebrauch fertig, darzubieten. — Indessen selbst bei dieser Auffassung konnten die vorhandenen Bekenntnisschriften auf die Dauer dem doktrinären Bedürfnis nicht genügen. Tauchten doch immer neue Fragen auf, welche die Bekenntnisschriften offen gelassen hatten oder hinsichtlich deren sie sich nicht ganz unzweideutig aussprachen! So ergab sich, wollte man auf dem betretenen Wege fortfahren, immer von neuem das Bedürfnis maßgeblicher Entscheidungen und Erklä-

rungen. Dieses führte gelegentlich zu dem Versuch neuer symbolischer Festsetzungen. War aber bereits die Konkordienformel nicht allenthalben durchgedrungen, so scheiterten spätere Versuche der Art erst recht. Im christologischen Streit zwischen den Tübinger und Gießener Theologen gelang es nicht, eine bekenntnismäßige Einheit herzustellen. Es lag aber nicht an dem Eifer der Theologen, daß es deshalb zu keiner Kirchentrennung kam. Selbst ein Johann Schmidt in Straßburg hielt den Gegensatz für kirchlich unerträglich. Der gegen die Helmstedter geplante Consensus repetitus (1655) drang nicht durch. Das auf die Spitze getriebene theologisch-dogmatische Interesse vermochte seine letzten Konsequenzen nicht zu ziehen. Die Macht der kirchlichen Lebensinteressen war stärker. — Gelang es aber auch nicht mehr, von der ganzen Kirche förmlich anerkannte Lehrerklärungen zu Stande zu bringen, so versuchte man doch in theologischen Kreisen, in der dogmatischen Tradition, in den Aussprüchen und Systemen hervorragender Kirchenlehrer, in Gutachten und Erklärungen einzelner namhafter Fakultäten oder Fakultätsgruppen eine Instanz zu schaffen, welcher man in praxi bei neuauftauchenden Lehrfragen eine entscheidende, so zu sagen glaubensrichterliche Bedeutung beilegte. Die placita et decreta doctorum, die sententiae theologorum wurden in einer Weise geltend gemacht, welche dem Schriftprinzip schnurstracks widersprach (Bed. 1, 692; 3, 444); die Autorität Luthers und anderer Kirchenlehrer in einer Weise hinaufgeschraubt, welche die papistische Wertschätzung kirchlicher Lehrautoritäten noch zu übertreffen schien (Bed. 3, 319).

Je mehr man sich überzeugt hielt, in den symbolischen Büchern und der dogmatischen Tradition den unfehlbaren Ausdruck der Schriftlehre bis ins Kleinste hinein zu besitzen, um so mißtrauischer und unduldsamer wurde man gegen die geringsten, auch nur scheinbaren Abweichungen von dem hergebrachten Lehrtypus. Jede Abweichung, auch nur in der Terminologie — daher bei Spener so oft die Rede von „verdächtigen phrases“ —, wurde als gefährliche „Singularität“, als kirchenfeindlich und kirchenzerstörend angefallen und, wenn nicht anders, durch Behaftung mit einem alten oder neuen Ketzernamen gerichtet. Hierbei verschwand immer mehr das Bewußtsein von einem Wertunterschied der verschiedenen Lehrsätze, die Unterscheidung von Fundamentalem und nicht-Fundamentalem. Spener nennt diese Verketzerungssucht (pruritus haereticos faciendi)

den „Genius seiner Zeit“, eine ebenso allgemeine als gefährliche Seuche; er hat jedesmal Mitleid, wenn er hört, daß jemand „unter dem Namen der Lehre in's Gedränge kommt“, weil er weiß, „wie es zu gehen pflegt“; schließlich wird man David und Paulus noch verdächtig machen (Bed. 3, 728. L. Bed. 3, 76. 292).

Fassen wir nach dieser allgemeinen Charakteristik der Lehrentwicklung in der lutherischen Kirche bis zum Zusammenstoß mit dem Pietismus noch einige Hauptlehren in's Auge, bei denen das Ungesunde und Ungenügende des herrschenden Systems besonders deutlich zu Tage trat. — Die Überspannung des Inspirationsbegriffs und die mechanische Auffassung des Schriftprinzips schien das einzige Mittel zu sein, den Boden, auf dem man stand, gegen alle Zweifel und Anfechtungen, sowie gegen alle Einmischung des römischen Traditionsbegriffes sicher zu stellen. Die äußerste symbolische Zuspitzung erlangte das Inspirationsdogma freilich in der reformierten Kirche, wo man selbst die Inspiration der hebräischen Vokalzeichen zum Glaubenssatz erhob. Der lutherischen Kirche blieb es dafür vorbehalten, die Frage zu erörtern, ob nicht die Schrift Gott selbst sei. — Zu den kühnsten Definitionen und Konstruktionen verstieg sich die dogmatische Konsequenzmacherei in der Lehre von der Person Christi (communicatio idiomatum), um doch schließlich das Geheimnis des Gottmenschen nur in neue Rätsel zu kleiden. Nicht geringen Schaden litt diese Lehre übrigens dadurch, daß man sich gewöhnte, die Person Christi ohne Rücksicht auf sein Werk zu behandeln, und so hier wie in anderen Fällen in abstrakter Weise trennte, was nur in lebendiger Einheit begriffen werden kann (vgl. Schultz, die Lehre von der Gottheit Christi 1881). — Inbezug auf die Lehre von der Rechtfertigung war es nicht sowohl, wie man wohl sagt, die einseitige Betonung dieser Lehre, welche das religiöse und sittliche Leben schädigte, als vielmehr eine an sich ungenügende Fassung eben dieser Lehre. Zunächst der mangelhafte Begriff des rechtfertigenden Glaubens, denn — entgegen der tiefinnerlichen lebensvollen Auffassung desselben bei Paulus und Luther — neigte man, trotz gelegentlicher Reserven und Kautelen, immermehr einer mechanisch-intellektualistischen Auffassung des Glaubens zu, nach welcher derselbe fast nicht mehr war als die widerspruchslose Annahme der Kirchenlehre von Christo und dem in ihm gebotenen Heil, und verflachte und entstellte auf diese Weise ebensowohl die paulinische wie die reformatorische Lehre (vgl. Pfleiderer, der Pau-

linismus. 2. Aufl. 1890. S. 178 ff.). Insonderheit aber war es der lutherischen Orthodoxie nicht gelungen, den rechten Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Heiligung herzustellen und aus dem Rechtfertigungsstand das sittliche Lebensgesetz und Lebensideal in klarer und wirksamer Weise abzuleiten. Die Wurzeln dieser Unebenheit und Unklarheit lagen bereits in der Theologie des Reformationszeitalters, speziell Luthers, vor (Ritschl, Rechtf. und Versöhnung I. 2. Aufl. S. 185 ff.). Der Übelstand trat aber je länger je mehr zu Tage. Spener bezeugt, in wie oberflächlicher und irreführender Weise die Rechtfertigungslehre zu seiner Zeit auf den Universitäten getrieben wurde (Cons. 3, 244). Hinsichtlich ihrer Behandlung durch die Prediger aber schließt er sich dem Urteil eines anderen Theologen an, daß viele Pfarrer „die guten Werke zum Lande hinauspredigen" (Bed. 1, 251). — Mit der mangelhaften Durchführung und Durchbildung, welche die individuelle Aneignung des in Christo vorhandenen Heils im theologischen System fand, hing zusammen die abstrakte und einseitig transscendentale Auffassung des Begriffs der Seligkeit. Weil man das Heil in Christo mit dem diesseitigen Berufsleben in keine recht organische Verbindung zu bringen wußte, so wußte man auch fast einzig und allein von einer Anweisung und Bürgschaft zukünftiger Seligkeit, nicht aber von einem realen Besitz und Genuß derselben in diesem Leben zu reden.

Vergessen wir übrigens nicht, daß es sich bei diesen und andern Unvollkommenheiten der kirchlichen Lehre jener Zeit um Probleme handelte, welche trotz des Fortschritts der dogmatischen und theologischen Arbeit noch zur Stunde keineswegs gelöst sind. Will man also überhaupt Vorwürfe machen, so hat man jener Zeit nicht sowohl vorzuwerfen, daß sie diese Probleme nicht endgültig und für uns befriedigend gelöst hat, als vielmehr, daß man die Schwierigkeit derselben zu wenig erkannte, bei unvollkommenen Lösungen vorschnell und selbstzufrieden sich beruhigte und durch eine unrichtige Methode den Weg, sei es zu tieferer Einsicht, sei es zu einer bescheidenen Zurückhaltung sich selbst verbaute. Endlich ist in Betracht zu ziehen, daß auf die produktive, neue Ideen von größter Tragweite erzeugende Periode des Reformations-Zeitalters mit einer gewissen innern Notwendigkeit eine mehr stabile, reproduktive Periode folgte, welche vor allen Dingen auf schulmäßige Sicherung und Erhaltung des Errungenen bedacht war.

5. Das gottesdienstliche und kirchliche Leben.

Die Kirche griff in das Leben des Einzelnen ein als Lehrinstitut, als sakramentales Institut und als Zuchtinstitut.

Die lehrhafte Einwirkung der Kirche konzentrierte sich in ihren Gottesdiensten. Der faktische und praktische Mittelpunkt derselben war die Predigt, gefaßt als lehrhafte Verkündigung und Unterweisung. Sie nahm nicht nur bei weitem die meiste Zeit in den Gottesdiensten, sondern auch das vornehmste Interesse in Anspruch. Luther hatte ja bereits in einer oft bedenklichen und mißverständlichen Weise das didaktische und pädagogische Element für den Gottesdienst in den Vordergrund gestellt (vgl. jedoch meine Abhandlung über „die reformatorischen Ansichten und Bestrebungen Luthers und Zwinglis inbezug auf den Gottesdienst“ Stud. und Krit. 1888). Die liturgische Einleitung und Umrahmung der Predigt des Hauptgottesdienstes, wie sie Luther durch Anpassung der Meßliturgie an den evangelischen Gottesdienst gewonnen hatte, erhielt sich zwar, hauptsächlich in Norddeutschland; sie fehlte übrigens (gegen Tholuck K. L. 1, 128) auch im Elsaß nicht ganz, wie die Hanauer Kirchenordnung von 1659 beweist. Das Interesse der Gemeinde an dieser Liturgie scheint aber mehr und mehr zurückgetreten und ihre aktive Beteiligung an derselben nur sehr theilweise zur Durchführung gekommen zu sein, während die den römischen Metten und Vespern nachgebildeten liturgischen Nebengottesdienste überhaupt mit dem 16. Jahrhundert meist eingingen. Selbst die Teilnahme der Gemeinde am gottesdienstlichen Gesang war vielfach eine sehr mangelhafte.

So war denn also der Gottesdienst hauptsächlich Predigtgottesdienst, und an solchen Predigtgottesdiensten war kein Mangel, nicht nur an den Sonntagen, sondern auch an den zahlreichen Feiertagen, an Bußtagen und an Wochentagen. Der Besuch dieser Gottesdienste, wenigstens der sonntäglichen Hauptgottesdienste, war gut, während über schlechten Besuch der Nachmittagsgottesdienste, namentlich in den Städten, häufig geklagt wird. Konsequente Verächter des Gottesdienstes bildeten jedenfalls im Ganzen seltene Ausnahmen, wenn auch Konrad Dietrich in Ulm bereits 1617 ausruft: „Wie viel gottlose Leute sind in dieser Gemeinde, die Jahr und Tag nicht einmal in die Kirche kommen.“ Selbst für eine Stadt wie Berlin setzt Spener noch am Ende des Jahrhunderts als Regel voraus, daß jeder Bürger am Sonntag die Kirche besuchte. Die Feierlichkeit

der Gottesdienste ließ freilich viel zu wünschen übrig. Plaudern, störendes Kommen und Gehen während des Gottesdienstes und ärgere Unordnungen waren nichts Seltenes. Die Straßburger Polizeiverordnung von 1628 rügt „den großen Mutwillen", der in „sonntäglichen Kinderlehren mit Hin- und Widerlaufen, Schwätzen, Geilen bei währendem Gebet und Gesang vorgeht." Der Kirchenschlaf aber, das Korrelat langer und langweiliger Predigten und eines oft nur widerwilligen und erzwungenen Kirchenbesuchs, war in einer Weise Regel (vgl. E. G. S. 859), daß es einem Johann Gerhard in seiner Leichenpredigt ausdrücklich nachgerühmt werden mußte, er habe nie in der Kirche geschlafen.

Ein allgemeines Urteil über Beschaffenheit und Wert der damaligen Predigten zu fällen, ist natürlich schwer. Aus den gedruckt vorliegenden Proben ist immerhin nur mit Vorsicht zu schließen. Einesteils wird bei der mangelhaften Ausbildung namentlich vieler Landprediger und aus sonstigen Gründen der sachliche und formelle Wert der Predigten gewiß oft weit zurückgeblieben sein hinter dem Durchschnitt der gedruckt vorliegenden Predigten, welche zumeist höher gebildeten Stadtgeistlichen und akademischen Lehrern angehören. Verschiedene Verordnungen über das Predigtwesen aus jener Zeit legen in dieser Beziehung bedenkliche Rückschlüsse nahe. So muß ein braunschweigisches Edikt von 1692 die Prediger daran erinnern, „daß sie ihre Predigten mit Fleiß und Andacht meditieren, es nicht auf allerhand dem Gedächtnis zufallende Materien, Exempel und Historien ankommen lassen, und unter ordentlichen Amtspredigten und familiären Diskursen einen Unterschied machen sollen." Andernteils wird die geringere theologische und rhetorische Ausbildung vieler Prediger, sowie die vernünftige Berücksichtigung der Bedürfnisse und Fassungskraft ihrer Zuhörer dieselben oft bewahrt haben vor theologischen und homiletischen Künsteleien und Überspanntheiten, wie sie in den gedruckten Predigten vorliegen. — Häufig waren jedenfalls in den Predigten allerhand Allotria, Skurrilitäten, Salopperieen, allegorische und „emblematische" Spielereien, abergläubische Zuthaten, persönliche Invektiven, unzeitige Gelehrsamkeit, Geschmack- und Formlosigkeit aller Art. In allen diesen und andern Beziehungen war eben die Predigt das naturgetreue und naturgemäße Abbild der mangelnden ästhetischen und litterarischen Bildung, durch welche die deutsche Kultur in dieser Zeit sich unvorteilhaft auszeichnete. Es war auch nicht sowohl der Perikopenzwang, welcher dazu verführte,

den biblischen Stoff oft nach ganz willkürlichen und der Sache fremdartigen Gesichtspunkten zu behandeln und allerhand Kuriosa in die Predigt hineinzuziehen, als vielmehr neben der mangelnden Geistes- und Geschmacksbildung die Unfähigkeit der meisten Prediger zu exegetischer Behandlung und Ausnutzung der Texte. — Ein Hauptmangel war der in der ganzen Richtung der Zeit begründete einseitig dogmatische und doktrinäre Zug, welcher Gefühl, Gemüt und Wille nicht entsprechend anregte, und das ungenügende, wo nicht gänzlich vernachlässigte Eingehen auf das individuelle religiöse und sittliche Leben. Die seit dem 30jährigen Kriege üblich gewordenen Bußpredigten suchten namentlich dem Mangel an sittlicher Energie abzuhelfen, konnten dieses jedoch nur in einseitiger und ungenügender Weise thun. Auch die seit dem Beginn des 17. Jh. üblich gewordene Methode, der Predigt eine (aus Röm. 15, 4 und 2. Tim. 3, 16 abgeleitete) fünffache Nutzanwendung anzuhängen (usus didacticus, elenchticus, paedeuticus, paraeneticus, paracleticus) war jedenfalls aus dem Bedürfnis einer praktischen Abzweckung und individuellen Aneignung der behandelten Themata entsprungen, erreichte aber, abgesehen von ihrer Schwerfälligkeit, diesen Zweck schon deshalb nur sehr unvollkommen, weil der besonders sorgfältig gepflegte usus didacticus und elenchticus in das abstrakte Dozieren und Polemisieren unmittelbar wider hineinführte.

Daß die vielen, langen und im allgemeinen gut besuchten Predigten so wenig Leben weckten, ja daß trotz derselben eine außerordentliche Unwissenheit auch in den elementarsten religiösen Fragen weit verbreitet war, lag aber nicht nur an den angedeuteten Mängeln dieser Predigten und an dem vielfachen Mangel geistlichen Lebens bei den Predigern selbst, sondern ganz vornehmlich auch an der durchaus ungenügenden katechetischen Vorbildung der Zuhörer. „Was hilft es uns“, sagt ein Zeitgenosse und Freund Speners,[1] „daß der Prediger sich's sauer werden läßt, seinen Zuhörern einzupredigen, daß sie sollen von Sünde abstehen, wahre Buße thun, mit festem Glauben sich an Christum und dessen Verdienst halten, so dieselben nicht vorher wissen, was Buße, Glaube, ja was Christus und dessen Verdienst eigentlich ist.“ Das heißt doch mit andern Worten, die Predigt operierte mit Begriffen, deren Sinn dem Volk mehr oder weniger unbekannt war. Daß er dies aber war,

[1]) Theophili Sinceri Wohlgemeinter Vorschlag 1676, S. 26 f.

verschuldeten die Mängel des katechetischen Unterrichts, die dann ihrerseits wieder mit den Mängeln der Schulbildung zusammenhingen. Trotz Luthers Mahnung, daß man vorzüglich der Jugend sich annehmen müsse, war es dahin gekommen, daß man den Religionsunterricht der heranwachsenden Jugend fast ausschließlich den Schulmeistern bezw. Küstern überließ, bei denen er dann, ihren eigenen Fähigkeiten und den Umständen entsprechend, im Wesentlichen in einem mechanischen Memorieren des kleinen Katechismus bestand. Die Pfarrer erteilten höchstens einen Vorbereitungsunterricht von einigen Wochen für die erste Teilnahme am heiligen Abendmahl und hielten, wenn es gut ging, eine sonntägliche Kinderlehre ab, welche sich in der Hauptsache als eine einfache Wiederholung des in der Schule eingeprägten Gedächtnisstoffes darstellte. Dannhauer sagt in einem Visitationsbericht von 1663: Es ist zu bemerken „der immerfort grassierende Unverstand des Katechismus. Wo man hinkommt, findet man Papageien genug, die die Worte, nach dem Laut des Buchstabens, fertig daher zu rezitieren wissen. Sobald man aber die Worte ein wenig ändert und auf den vernünftigen Gottesdienst des eigentlichen Verstandes aller Worte mit Ernst dringt, findet man fast niemand daheim, sondern es sind solche Leute gleich einem Hungrigen, der die Trachten, Speise und Trank auf der Tafel zwar mit Augen äußerlich beschaut, aber deren Kraft und Süßigkeit weder empfindet noch genießt . . . Es ist daher ein geringer Unterschied noch übrig zwischen der päpstlichen Finsternis des eingeflochtenen Glaubens (fides implicita) und dem Licht des Evangeliums, dessen wir uns rühmen, das wir aber nicht genugsam erkennen noch gebührlich annehmen" (Horning, Spener und Dannhauer S. 213). — Die üblichen Brautexamina, das Abfragen des Katechismus in der Beichte u. dgl. konnte natürlich für den mangelnden oder mangelhaften Jugendunterricht keinen Ersatz bieten. Auch von der Förderung der religiösen Erkenntnis durch häusliche Erbauung werden wir uns keine übertriebene Vorstellung machen dürfen. Die Hausandacht bestand allerdings als wertvolle kirchliche Sitte. Sie beschränkte sich aber in den allermeisten Fällen auf den Gebrauch des Vaterunsers und sonstiger stehender Gebete; das Lesen der Bibel, der vorhandenen Postillen und sonstigen Erbauungsbücher war teils wegen des Preises dieser Bücher, teils wegen der mangelnden Lesekunst in der Hauptsache auf die studierten und besser gestellten bürgerlichen Kreise beschränkt.

Nicht nur das Wort, die reine Lehre, wollte aber die Kirche ihren Gliedern (im Gottesdienst) bieten, sondern auch die Zueignung und Zusicherung des Heils in der Verwaltung und Darreichung der Sakramente.

Die allsonntägliche Abendmahlsfeier war zwar, soweit sie überhaupt Eingang gefunden hatte, nach wenigen Jahrzehnten aus der Kirche verschwunden, und alle Abendmahlsvermahnungen vermochten nicht, sie wieder in's Leben zurückzurufen. Doch war gänzliche Fernhaltung vom heiligen Abendmahl etwas sehr Seltenes und Auffälliges, ein jährlicher, bei vielen vierteljährlicher, Genuß des Heiligen Abendmahls Regel; auch monatlicher kam vor (Bed. 2, 65).[1]) Gerade auf diesem Gebiet war die Idee des opus operatum, der Glaube an eine Art mechanische Wirkung der kirchlichen Heilsvermittelung, weit verbreitet. Zahlreiche Andeutungen lassen erkennen, daß die Vorbereitung zum Empfang des heil. Abendmahls vielfach eine sehr wenig ernstliche und innerliche zu sein pflegte. Es erschienen wohl gar Abendmahlsgäste in halbberauschtem Zustand — von unmittelbar nachfolgenden Ausschreitungen ganz zu geschweigen; Streitigkeiten über den Vortritt (sofern die Vornehmen es nicht vorzogen, sich das Abendmahl privatim reichen zu lassen [Bed. 1a, 183. L. Bed. 3, 724]), Entfaltung des Kleiderluxus gerade bei dieser Gelegenheit u. dergl. werden häufig gerügt. Die vor der Abendsmahlsfeier hergehende regelrechte Erteilung der Privatabsolution und die mit dem Empfang derselben anscheinend gegebene kirchliche Garantie, daß man nun als würdiger Gast hinzutreten dürfe, trug jedenfalls dazu bei, die Gewissen gegen den Ernst der Handlung abzustumpfen. Überhaupt aber mußte die herrschende Verquickung bürgerlichen und kirchlichen Wesens und der formalistische Schlendrian gerade bei der Abendmahlsfeier, welche ihrer Idee nach persönliche Überzeugung, persönliches Verlangen und persönliche Vereinigung mit dem Heiligsten zur Voraussetzung hat, die bedenklichsten Konsequenzen und Kontraste hervorrufen.

---

[1]) In Dresden belief sich in den Jahren 1686—1691 bei einer Einwohnerzahl von etwa 30000, wozu etwa 10000 Seelen miteingepfarrter Dorfbevölkerung kamen, die Zahl der Kommunikanten jährlich auf 49—56000. Sie war also verhältnismäßig in dieser vorwiegend städtischen Gemeinde doppelt so groß als jetzt in den kirchlichsten Landbezirken, mindestens viermal so groß als jetzt in entsprechenden städtischen Verhältnissen.

Der Glaube an die geheimnisvoll wirkende Kraft der Taufe war im Volk lebendig — wie denn überhaupt der Glaube an das Mysterium, durch die lutherische Sakramentslehre belebt und bestärkt, trotz aller Verirrungen einen wertvollen Bestandteil des Volksbewußtseins bildete und auf einen innern religiösen Zug hinweist —, zugleich aber auch die unklare Vorstellung von einer magisch-zauberischen Wirkung derselben auf das Natur- und Geistesleben, eine Vorstellung, die durch den in den meisten niederdeutschen Kirchen üblichen Exorzismus mächtig gefördert wurde. Denn wenn auch, wie Spener in seiner Predigt vom Exorzismus ausführt, die meisten lutherischen Theologen dahin übereingekommen waren, die Worte des Exorzismus nicht nach dem eigentlichen Verstand zu nehmen, sondern nur als eine kräftige und drastische Versicherung, wie das Kind von Natur und ohne die Taufe ein Kind des Zorns und in der Gewalt des Bösen sei, so lag es jedenfalls dem gemeinen Mann näher, an eine reale Teufelsaustreibung zu glauben. Mit der Befürchtung zauberhafter Einwirkungen des Teufels und der Hexen auf die ungetauften Kinder, weit mehr als mit dem keineswegs allgemein feststehenden Dogma von der Verdammnis der ungetauften Kinder, hing es dann zusammen, daß man die Kinder baldmöglichst nach der Geburt taufte, ja es tauchte immer wieder die Frage auf, ob noch nicht völlig geborene Kinder schon zu taufen seien. So stark aber der Glaube an die objektive Kraft des Sakraments ausgeprägt war, so wenig das Bewußtsein der in der Taufe liegenden persönlichen sittlichen Verpflichtung und der Gemeinschaft bildenden Kraft derselben. Im Zusammenhang mit dieser einseitig objektiven Auffassung der Taufe stand wohl der auch von Spener gerügte Brauch, daß die Väter es nicht für nötig hielten, der Taufe ihrer Kinder beizuwohnen.

Eine andere Seite des kirchlichen Lebens trat damals in einem Umfang hervor, an den unsere gegenwärtigen Zustände nicht von fern erinnern, ich meine die Auffassung und Wirksamkeit der Kirche als eines Zuchtinstituts.

Die Kirchenbuße, entstanden aus dem freiwilligen öffentlichen Sündenbekenntnis und der freiwilligen Selbstdemütigung gefallener und reuiger Sünder behufs Wiederversöhnung mit der Gemeinde und Wiederaufnahme in die Gemeinde, wie sie die nachapostolische Zeit kannte, war in der katholischen Kirche allmählich zu einem kirchlichen Zucht- und Zwangsmittel geworden, welches — der ursprünglichen

Idee zuwider — lediglich als ein Ausfluß der kirchlichen Strafgewalt betrachtet und gehandhabt wurde. Diese Auffassung wirkte auf protestantischem Boden nach. Auch hier litt der sittliche Wert der Kirchenbuße vor allen Dingen darunter, daß sie nicht den Charakter einer freiwilligen und insofern den Büßenden ehrenden und erhebenden Handlung trug, ja nicht einmal den eines väterlichen Heil- und Zuchtmittels, sondern einfach den einer rechtlichen, beschimpfenden, zugleich bürgerlich entehrenden Bestrafung, welche als solche die Besserung des Sünders mehr erschwerte als beförderte. Nicht ihre Sünden thun den Büßenden in der Regel leid, sagt Spener, sondern die ihnen zwangsweise auferlegte öffentliche Demütigung (Bed. 1a, 286 f.). Die häufige Umwandlung der Kirchenbuße in Geldstrafen erhöhte noch den äußerlich polizeilichen Charakter derselben und trug außerdem dazu bei, die ohnedies schon meist verschonten Vornehmen zu begünstigen. [1]) Dazu kam, daß die Kirchenbuße immer mehr auf Vergehen contra sextum eingeschränkt wurde, deren Kontrolle große Schwierigkeiten hatte, und deren Verfolgung um so verhaßter sein mußte, als notorisch gerade auf diesem Gebiet die Großen meist frei ausgingen. Endlich schadete es nicht wenig, daß die Handhabung von Kirchenbuße und Kirchenzucht in den einzelnen Territorien und Orten eine sehr verschiedene und willkürliche, weil von den „Privataffekten" der jeweils maßgebenden geistlichen und weltlichen Herrn abhängige war. Auch fehlten nicht, namentlich in den casus mixti (Ehesachen u. dgl.), Kompetenzstreitigkeiten zwischen den weltlichen und geistlichen Faktoren.

Das Verhängnisvollste war vielleicht, daß mangels anderer Straf- und Zuchtmittel (in deren Gewährung und Unterstützung die weltliche Gewalt immer spröder und zurückhaltender wurde) die kirchlichen Organe sich mehr und mehr darauf reduziert sahen, den Ausschluß vom heiligen Abendmahl als das kirchliche Zuchtmittel κατ' ἐξοχήν anzusehen und anzuwenden. Es ist wohl noch nicht genügend hervorgehoben worden, wie sehr die Idee, die Würde und Bedeutung des heiligen Abendmahls und seiner Feier darunter leiden mußte, daß der Ausschluß von demselben als Zuchtmittel gegen Frevler aller Art gehandhabt, die Zulassung zu demselben

---

[1]) Spener hat z. B. die Frage zu beantworten, „ob einer seiner ansehnlichen Freundschaft (d. i. Verwandtschaft) halber von öffentlicher Kirchenbuße zu dispensieren sei." Bed. 1a, 288.

infolgedessen zu einem Anerkenntnis kirchlicher und bürgerlicher Rechtschaffenheit gestempelt wurde und der Erhalt dieses kirchlichen Ehren- und Sittenzeugnisses dann wiederum sich verquickte mit der Idee und Gewißheit der im heiligen Abendmahl den würdigen Gästen zu Teil werdenden Vergebung ihrer Sünden vor Gott.

Diese ineinander gemengte Kirchen- und Abendmahlszucht ausüben zu helfen, galt unter anderem als Zweck der in den meisten, namentlich niederdeutschen lutherischen Kirchen üblichen Privatbeichte. Bei der Privatbeichte sollte 1. mittelst Handhabung des Binde- und Löseschlüssels bußfertigen und gläubigen Sündern die Vergebung der Sünden (man wurde sich in der Theorie nie recht klar darüber, ob nur) declarative zugesprochen oder collative und effective zuerteilt, andererseits über Unbußfertige und Ungläubige die Retention verhängt werden; es sollte 2. vermittelst dieser Retention die Zurückweisung und Fernhaltung Unwürdiger vom heiligen Abendmahl bewirkt, und wiederum 3. mittelst dieser Zurückweisung gegen allerlei kirchliche und sittliche Defekte disziplinarisch reagiert werden; endlich sollte 4. die Privatbeichte eine Handhabe bieten, die Gemeindeglieder auf den Grad und Umfang ihrer kirchlichen Lehrerkenntnis hin zu prüfen. Ist es schon schwer oder unmöglich, diese disparaten Elemente in der Theorie zu vereinigen, so gestaltete sich vollends die Praxis der Privatbeichte in einer Weise, daß das kirchliche wie das sittliche Bewußtsein notwendig darunter leiden mußte. Schon die äußern Umstände machten es, namentlich in den großen Städten, unmöglich, auch nur den Schein einer Prüfung der Beichtkinder zu wahren, wie sie eine so wichtige Scheidung und Entscheidung eigentlich erfordert hätte. Die Beichte reduzierte sich thatsächlich in den weitaus meisten Fällen auf das Hersagen einer auswendig gelernten, stereotypen Beichtformel, der die ebenso stereotype Absolutionsformel entsprach. Der „Bindeschlüssel" kam nur in Ausnahmsfällen zur Anwendung, nämlich eben da, wo eine besondere kirchenzuchtliche Maßregelung angezeigt und — möglich erschien. Hierbei fehlte es natürlich nicht an Willkür und Mißgriffen seitens der Beichtväter, die etwa die Verweigerung der Absolution als Zwangsmittel benutzten zur Eintreibung nicht bezahlter Accidenzien (Lauterk. I, 2, 512) oder „Tabaksbrüder und Stänker" abwiesen und dergl., und ebensowenig an Beschwerden und Injurienklagen der Betroffenen, an Kompetenzstreitigkeiten zwischen dem geistlichen Amt und den mitinteressierten bürgerlichen Behörden. Eine zweifelhafte Rolle spielte

auch in der Beichtpraxis der sogenannte „Beichtpfennig", die „Erweisung eines dankbaren Gemüts" für die empfangene Absolution, die aber vielfach zur Bestechung und Beeinflussung der Geistlichen mißbraucht wurde. Speners Urteil, wo er sich unbefangen äußert, geht konstant dahin, daß die Kirche vom Beichtstuhl eigentlich nur noch den Mißbrauch und jedenfalls mehr Schaden als Nutzen habe.

Der positive Wert und die wirkliche Bedeutung des Beichtinstituts lag für jene Zeit zum Teil darin, daß es einen Ersatz bieten mußte für die mangelnde Privatseelsorge. Der Verkehr im Beichtstuhl war nahezu die einzige persönliche amtliche Berührung, in welche der Geistliche mit dem einzelnen Gemeindeglied trat, denn seelsorgerliche Hausbesuche — abgesehen von Krankenkommunionen — waren in den meisten lutherischen Gebieten nicht üblich, teilweise sogar verboten; sie schienen die Würde des Amts zu beeinträchtigen oder sie waren als reformierte Übung verdächtig (Joh. Gerhard und andere führten Joh. 18, 20 gegen dieselben an). Der Prediger konnte allerdings corrigendos vor sich zitieren, aber sie erschienen oft nicht und gaben dazu grobe Antwort, wo die Obrigkeit sich nicht besonders in's Mittel legte. So war es denn immerhin von Wert, daß die Beichte eine geordnete Gelegenheit zur seelsorgerlichen Einwirkung gab, die von gewissenhaften und tüchtigen Beichtvätern gewiß oft zum Segen benutzt wurde.

Es sind nicht wenige und nicht geringe Mängel, welche das kirchliche und gottesdienstliche Leben der Zeit unschwer und unzweifelhaft erkennen läßt. War aber auch die religiös-sittliche Einwirkung der kirchlichen Institutionen oft mangelhaft genug und nicht selten geradezu nachteilig, so ist doch vor allen Dingen die indirekte Segenswirkung nicht zu unterschätzen, welche von der kirchlichen Sitte, Form und Ordnung auf's Volksleben ausging, wenn sie auch im einzelnen schwer nachweisbar und meßbar ist. Das kirchliche und gottesdienstliche Leben bildete immerhin eine Macht, welche dem Volksleben auch nach seiner sittlichen und sozialen Seite einen gewissen Halt verlieh, eine Schranke, über die man sich zwar im einzelnen oft genug hinwegsetzte, die aber doch im Großen und Ganzen als Schranke empfunden wurde und ohne Zweifel vielen Ausschreitungen, Ungerechtigkeiten, Unsittlichkeiten und Unordnungen wehrte. Nur wenn man auch relative und partielle Erfolge dieser Art anzuerkennen weiß, kann man über den Stand des religiösen und sittlichen Lebens in der Zeit, die uns beschäftigt, ein billiges Urteil gewinnen.

6. Das religiöse und sittliche Leben.

Wachsmuth, Europäische Sittengeschichte. V, 1. 1838. Hoffmann von Fallersleben, die deutschen Gesellschaftslieder des 16. und 17. Jh. 1860. Soldan, Gesch. der Hexenprozesse, neu bearbeitet von Heppe 1880. von Maltzahn, deutscher Bücherschatz des 16., 17. und 18. Jh. 1875.

Das geistige und geistliche Leben der Zeit stellt dar eine eigentümliche Mischung von Glauben und Aberglauben, Ernst und Humor, Sittenstrenge und Leichtfertigkeit. Als Grundfehler bezeichnet Spener oft genug die fleischliche Sicherheit, das trügerische Vertrauen auf äußere Kirchlichkeit und auf den überreich und obenhin gespendeten Trost der Sündenvergebung — schien es doch, als habe die lutherische Kirche keine anderen Glieder als zum Tode erschrockene Sünder —, den Mißbrauch der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben zu einem bequemen Ruhekissen sittlicher Laxheit und Trägheit. Die Ansprüche der Kirche in sittlicher Hinsicht waren sehr bescheidene. Predigte man auch noch so oft, daß die iustitia civilis zum Heil nicht genüge, so begnügte man sich doch thatsächlich mit derselben, wofern sie nur versetzt war mit einem gewissen Maß von Kirchlichkeit. Und neben einem bequemen und energielosen Mund- und Scheinglauben ging ein krasser und kräftiger Aberglaube einher, der in den Hexenprozessen seine schlimmsten Orgien feierte, aber auch sonst das sittliche Urteil trübte und die sittlichen Kräfte lähmte.

Hauptlaster der Zeit waren die Trunksucht, die in ganz unerhörter Weise an den Höfen, auf den Universitäten und in bürgerlichen Kreisen grassierte, die Sitte maßloser Gastereien und Schlemmereien, ungemessener Kleiderluxus, Freude an rohen, plumpen oder auch gemeinen und zweideutigen Spielen, Vergnügungen, Darstellungen, Zerstreuungen, überhaupt ein grobsinnlicher Lebensgenuß, zu dessen Befriedigung namentlich die Sonntage und Feiertage herhalten mußten. War der Hang zur Unmäßigkeit und Verschwendung ein altes deutsches Erbe, so waren die Narrheiten und Frivolitäten der neuen Kleidermoden eine Folge der seit dem 30jährigen Krieg einreißenden Nachäffung der Fremden. Johann Schmidt in Straßburg klagt 1635, daß in den letzten zwanzig Jahren mit Einführung der „allamodischen neuen Kleidung“ die alte deutsche äußerliche Ehrbarkeit dahingefallen. — Eine weitere Gruppe oft beklagter Laster sind Ehrgeiz, Eitelkeit, Rechthaberei, Zank, Streit, Händel, Prozessieren, Zuchtlosigkeit und Gewaltthätigkeiten namentlich

der Jugend. — Über die Sittlichkeit im engern Sinn, ist es schwer, sich ein Urteil zu bilden. Es wird zwar genug geklagt über Unzucht und Fleischessünden, doch wiederum auch zugestanden, daß Deutschland in dieser Beziehung gegenüber andern, namentlich den romanischen Ländern, ein Vorzug gebühre. Die gelegentlich mitgeteilten Zahlen über uneheliche Geburten lassen den Prozentsatz derselben als verhältnismäßig gering erscheinen, ja geringer, als man nach den sonstigen Klagen in dieser Hinsicht erwarten möchte. Doch fehlt auch nicht die Andeutung, daß vieles in dieser Beziehung vertuscht wurde, was um so wahrscheinlicher ist, als, wie gesagt, die Kirchenzucht gerade auf diesen Punkt ihr Augenmerk lenkte.[1]) — Zurück treten verhältnismäßig Klagen über Diebstahl, Betrug, Wucher, Unehrlichkeit und Unredlichkeit im Handel und Wandel, Geiz, Habsucht und dergl. Selbst ein Strafprediger wie Schupp muß die Wohlthätigkeit seiner Hamburger loben, an denen er doch sonst nicht viel Gutes läßt. Wohlthätigkeit ist auch die Tugend, die in Leichenpredigten oft anerkannt wird. Die Armenpflege fiel ohnedies der Privatwohlthätigkeit meistens zur Last. Und die häufigen Klagen über die Ausdehnung des Bettels lassen unter anderm doch auch darauf schließen, daß eine gewisse Willigkeit des Gebens vorhanden war. — Im Ganzen können wir sagen, die ungebrochene und ungeläuterte, von der Kraft des Evangeliums noch wenig durchdrungene und von der Kirche mehr äußerlich berührte deutsche Volksnatur nach ihren Schatten- wie nach einzelnen Lichtseiten tritt uns in dem sittlichen Leben des Volkes entgegen. In seinen Liebes-, Frühlings- und Trinkliedern, in seinen Studenten-, Soldaten- und meist scherzhaft-schalkhaften Ehestandsliedern kommt die Naturseite des Volkes zum Ausdruck. — In gewissen Schichten aber fängt die naive Rohheit und Ungebundenheit an, mit einer von außen importierten mehr raffinierten und reflektierten Genußsucht und Charakterlosigkeit sich zu verbinden.

---

[1]) 1678 wurden in Frankfurt a. M. nach Speners Angabe (Reisepostille 192) in den lutherischen Kirchen auf eine Bevölkerung von etwa 20 000 Seelen zehn uneheliche Kinder getauft. Dies ergiebt nur etwa 2% der Geburten. Von Berlin sagt Spener, daß hier die Zahl der unehelichen Geburten drei bis viermal so groß sei als in anderen Städten mit doppelter Einwohnerzahl. In einem bestimmten Jahr zwischen 1692 und 1694 (vgl. Bußpr. über Daniel 235) machten die unehelichen Kinder 7% der Getauften aus. Dabei „trug noch manches Kind einen Namen, der ihm nicht zukam.“

Bezeichnend für den vorhandenen Grad religiös-sittlicher Bildung ist namentlich das häufige Vorkommen von Personen, welche auf der einen Seite den herrschenden Lastern in hohem Grade, sozusagen unbefangen, ergeben sind, und doch auf der andern Seite die deutlichsten Beweise ihrer Kirchlichkeit, Gläubigkeit und Frömmigkeit ablegen. Gewisse Fürsten, die als Patrone der evangelischen Lehre und Kirche, als fleißige Beter und Bibelleser sich nicht minder hervorgethan haben wie als unverbesserliche Helden im Trunk sind berühmte oder berüchtigte Beispiele dieser Art. Eben dahin sind nicht wenige zelotische Streittheologen zu rechnen, denen bei allerhand sittlichen Mängeln und Gebrechen ein Fonds aufrichtigen Eifers für die Wahrheit nicht abzusprechen sein wird. Nur unter dem obenangedeuteten Gesichtspunkt, daß man auch eine partielle Einwirkung des evangelischen Glaubens auf das sittliche Leben anzuerkennen und in seiner Art zu schätzen weiß, wird man diesem „halbierten Christentum“ — nun einen Ausdruck Speners zu gebrauchen — gerecht werden können.

Gewiß fehlte es auch in dieser Zeit nicht an ganzen und entschiedenen Charakteren, in denen tadellose Orthodoxie und Kirchlichkeit verbunden war mit rechter Herzensfrömmigkeit und wahrhaft christlicher Gesinnung. Die Bücher des Lebens werden deren, namentlich aus dem verborgenen Leben der unteren Stände, mehr kund machen, als es die Bücher der Geschichte können. Im Ganzen aber ist eben jene religiös-sittliche Halbheit als zur Signatur dieser Zeit gehörig zu betrachten. Sie ist nicht etwa zurückzuführen auf den zu jeder Zeit in Christen noch vorhandenen Kampf des Geistes und des Fleisches — denn eben dieser Kampf fehlt so oft, und auf's friedlichste vertragen sich Fleisch und Geist —, sondern in der Hauptsache als eine Frucht jenes einseitigen kirchlichen Objektivismus anzusehen, der dazu verleitete, Kirche und Religion als ein Fach für sich anzusehen und zu pflegen, ohne sich dessen auch nur bewußt zu werden, daß das Christentum den ganzen Menschen nach seinem eigensten und innersten Wesen in Anspruch nimmt.

Das äußerliche Nebeneinander des kirchlichen und des außerkirchlichen Lebens kommt noch in einer andern Erscheinung zum Ausdruck, die auf den ersten Anblick in einer so kirchlichen Zeit sehr auffallen muß, und die ich erwähne, weil ich sie bei Spener entschieden bezeugt, sonst aber noch nirgends beachtet gefunden habe. So sehr nämlich die äußere Erfüllung der kirchlichen Pflichten und

etwa auch die häusliche Bezeugung des Christentums in Form des Tischgebets, der geistlichen Lektüre und dergl. anerkannt war, so galt es doch für einen Nichtprediger als „pfäffisch“ und „Heiligenfresserei“, im gewöhnlichen Leben von geistlichen Dingen zu reden; und so groß die Autorität der heiligen Schrift war, so daß selbst weltlebige Leute ein Bedürfnis fühlten, sich gewisse Schriftstellen in einer Weise zurechtzulegen, die ihr Thun beschönigte oder entschuldigte (vgl. Speners „Sprüche heiliger Schrift, welche von Weltleuten mißbraucht zu werden pflegen“), so galt es doch bei Leuten, „die etwas sein wollten“, für einfältig, in der Konversation die Schrift anzuführen. Das Anschlagen religiöser Themata in der Unterhaltung wurde entweder mit Spott oder mit Stillschweigen erwidert. Ja dieser Umstand war es, der zur Bildung der collegia pietatis in Frankfurt den ersten Anstoß gab (vgl. K. G. S. I, 804; E. G. S. 1, 220; Cons. 3, 486).

Soll über das Verhältnis von Religiösität und Sittlichkeit um die Mitte des 17. Jh. geredet werden, so ist letztlich auch nicht zu übersehen, daß schon um deswillen die Kirche, ihre Organe und Institutionen für das sittliche Verderben nicht allein verantwortlich gemacht werden können, weil bereits zu dieser Zeit, wenn auch noch notdürftig verhüllt durch die allgemeine Kirchlichkeit, nicht nur ein faktischer und praktischer, sondern ein bewußt räsonnierender und reflektierender Atheismus und Skeptizismus dem Einflusse der Kirche entgegenarbeitete. Die philosophische Heimat dieser „esprits forts“ (L. Bed. 1, 337) war allerdings nicht Deutschland, sondern England, Niederland und von den romanischen Ländern besonders Frankreich und Italien. Besaß auch diese Richtung bis zum Ausgang des 17. Jh. in Deutschland noch keine nennenswerte Litteratur, so hatte sie Eingang gefunden teils durch den Import der ausländischen Litteratur, teils durch die in Mode gekommenen Reisen der deutschen Aristokratie nach den genannten Ländern. Die thatsächliche Verbreitung atheistischer Bücher — sogar Studenten der Theologie gerieten sie in die Hände — und atheistischer Denkart in Deutschland rief hier seit den sechziger Jahren eine litterarische Bestreitung derselben hervor (Spizel, de atheismo, eius radice et eradicatione; Reiser, de origine, progressu et incremento antitheismi seu atheismi 1669; vgl. Bed. 3, 452). Namentlich an den Höfen und unter den „Politici“ fing dieser Atheismus an sich ungescheut geltend zu machen, während in den breiten Schichten des Volks die kirchliche

Autorität, wenn nicht die stille Verbreitung, so doch das offene Aussprechen desselben noch verhinderte. Doch hat (c. 1674) Matthias Knutzen aus Holstein als Hans Friedrich von der Vernunft frech und leichtfertig Gott geleugnet, die Bibel als ein Buch voller Widersprüche geschmäht, eine Sekte der Gewissener gründend, ein aufflackerndes Irrlicht.

Indirekt waren ja freilich die Theologen und die Kirche an dem Emporkommen dieses Atheismus und Skeptizismus nicht ohne Schuld. In dem Bestreben, das traditionelle Lehrgebäude bis in's kleinste auszuarbeiten, befangen und in ein Netz zünftischer Streitfragen eingesponnen, übersahen die theologischen Wortführer, wie bereits die Fundamente dieses Gebäudes von mächtigen Gegnern bedroht waren; sie unterließen es, mit der neuaufkommenden Philosophie sich auseinanderzusetzen oder auch nur bekannt zu machen. Der mechanische Betrieb des Religionsunterrichtes schuf keine bewußte, selbständige und widerstandsfähige Überzeugung. Das Leben vieler Prediger aber erregte den Verdacht, „ob's denn auch der Prediger gründlicher Ernst sein möchte — oder sie etwa nur pro forma dergleichen reden —, wenn sie von Glaubensartikeln reden; indem sie, wo die Sünde so gefährlich wäre, ja nicht selbst ihre Seelen in solche Gefahr stürzen würden" (L. Bed. 1, 336; 3, 695). — Ende der achtziger Jahre wollte ein Freund Speners „de atheismo theologorum" schreiben; Spener hat ihm (Bed. 3, 841) um des Ärgernisses willen davon abgeraten, „er würde aber", setzt er hinzu, „viel Wahres gesagt haben." (Speners Zeugnisse über die Ausdehnung des Atheismus seit den fünfziger Jahren siehe Bed. 1, 38 ff.; 3, 451. L. Bed. 1, 209. 334; 2, 320. Cons. 1, 11 ff. Reisepostille 653 f. K. G. S. 1, 1158).

7. Verhältnis und Beziehungen der lutherischen Kirche zu den übrigen Konfessionen.

Wangemann, Una sancta II. 1883. Krebs, die politische Publicistik der Jesuiten und ihrer Gegner in den letzten Jahrzehnten vor dem Ausbruch des 30jährigen Krieges. 1890. Weitbrecht, der Federkrieg zwischen Katholiken und Protestanten vor Ausbruch des 30jährigen Krieges (deutsch-evang. Blätter XVI.) 1891. — v. Ammon, Gallerie der denkwürdigsten Personen, welche im 16., 17. und 18. Jh. von der ev. zur kath. K. übergetreten sind. 1833. Räß, die Konvertiten seit der Reformation IV—VIII. 1867. 1868.

Während die lutherische Kirche ein Jahrhundert nach dem siegreichen Durchbruch der Reformation einen Zug der Erschlaffung

und Erstarrung, des geistigen Stillstandes, wo nicht des Rückgangs an sich trug, bewegte sich die katholische Kirche in der durch das tridentinische Konzil angezeigten Linie frischen Aufraffens und Zusammenfassens ihrer Kräfte. Das 17. Jh. war eine Art Blütezeit der katholischen Theologie. Zwar nicht in Deutschland, was wohl bemerkt zu werden verdient, aber in den romanischen Ländern, zumal in Frankreich, wies sie glänzende Namen auf (Bossuet, Mabillon, Fénélon u. a.). Die katholische Kirche versuchte ihre Kräfte in überseeischen Missionen, deren Gedanke dem lutherischen Deutschland noch fern lag, ja, wo er ausgesprochen wurde, phantastisch und verdächtig vorkam. Sie ging aber insonderheit immer wieder darauf aus, ihren alten Machtbereich auf Kosten der Protestanten wieder herzustellen. Zwar war es ihr nicht gelungen, im dreißigjährigen Kriege den Protestantismus als solchen zu überwinden. Die Rechte desselben wurden vielmehr, natürlich unter Protest des Papstes, 1648 von neuem bestätigt. Gleichwohl blieb die römische Propaganda auch nach Beendigung des Krieges nicht müßig und nicht ohne Erfolg. Zahlreiche Konversionen protestantischer Fürsten und sonstiger hervorragender Personen, auch einzelner Theologen, dienten dazu, den Nimbus der katholischen Kirche zu erhöhen. Und wenn auch bei den meisten dieser Konversionen politische und sonstige materielle Rücksichten maßgebend waren, es fehlte auch nicht an solchen, denen ein edleres, wenn auch unklares, Gefühl zu Grunde lag. Spener erzählt gern von einem Konvertiten, den das endlose dogmatische Gezänke und die grobe Art, wie jeder thätige fromme Eifer verketzert und verdächtigt wurde, zum Übertritt bestimmte. Ein neuer drohender Machtaufschwung der katholischen Kirche fand in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts statt, als die französische und habsburgische Politik jene Bedrückungen der Protestanten in Frankreich, Ungarn, Schlesien &c. veranlaßte, welche Spener zu der Überzeugung brachten, der Antichrist werde demnächst die Höhe seiner Macht ersteigen.

Hand in Hand mit diesen Gewaltmitteln gingen von Anfang bis zu Ende des Jahrhunderts jene friedlichen Vereinigungsversuche und Vereinigungsvorschläge, welche alle im Grunde nichts anderes bezweckten und bezwecken konnten, als auf Umwegen die Protestanten wieder in den römischen Schafstall zu führen. Von dem 1601 zu Regensburg stattfindenden Kolloquium zwischen Jesuiten und Theologen Augsburgischer Konfession an bis zu dem Unionstraktat des Straßburger Jesuiten Dez (1687) fehlte es nicht an Sirenen=

stimmen (als „Irenicon", „Aurora pacis", „Meditata concordia" und dergl.), welche unter mehr oder weniger milden Bedingungen zur Unterwerfung unter Rom lockten. Den lutherischen Theologen muß das Zeugnis ausgestellt werden — von der eigentümlichen Stellung Calixts noch abgesehen —, daß sie den römischen Zumutungen gegenüber sich würdiger, einsichtiger und zurückhaltender verhielten, als viele Fürsten und Politiker, während (nach Speners Zeugnis) es auch im Volk nicht an Stimmen fehlte, dahin gehend, man wäre besser römisch geblieben, so wäre viel Uneinigkeit und Verwirrung erspart worden! Wie groß bis an das Ende des Jahrhunderts unter Umständen die Anziehungskraft des Katholizismus auf Gelehrte und Ungelehrte werden konnte, beweist die in den neunziger Jahren in Königsberg in Preußen hervortretende merkwürdige Bewegung, wo ein Doktor und Professor der Theologie förmlich zum Papismus übertritt, ein Magister aus der Augsb. Konfession beweisen will, daß allein die katholische Kirche die wahre sei, und an den dritten Feiertagen „die päpstischen Kirchen allezeit von Lutherischen so gesteckt voll sind, daß die Papisten selbst kaum Raum finden" (L. Bed. 3, 620).

Die theologische Polemik gegen die katholische Kirche wurde besonders angeregt durch die Jubelfeier der Reformation im Jahre 1617 und durch die Jubelfeier der Augsburgischen Konfession im Jahre 1630. Namentlich letztere veranlaßte einen lebhaften Austausch, nach den Titeln zu urteilen, nicht immer geist- und geschmackvoller Streitschriften. Schoß die antikatholische Polemik der Theologen auch oft übers Ziel, so bleibt ihr doch das Verdienst, mit dazu beigetragen zu haben, daß protestantische Fürsten und Länder vor der Gefahr behütet wurden, aus politischen und sonstigen Interessen von bedenklichen Vorschlägen sich überrumpeln und zu gefährlichen Experimenten sich hinreißen zu lassen.

Weit weniger innere Berechtigung und heilsame Folgen hatte gewiß die ebenfalls in diesem Jahrhundert sich immer mehr zuspitzende antikalvinische Polemik. Thesen, wie die 1602 von Polykarp Leyser in Wittenberg aufgestellte „Ob, wie und warum man lieber mit den Papisten Gemeinschaft haben und gleichsam mehr Vertrauen zu ihnen tragen soll, denn mit und zu den Kalvinisten", der Nachweis Hoë von Hoheneggs in Leipzig (1621), „daß die Kalvinisten in 99 Punkten mit Arianern und Türken übereinstimmen," die Behauptung von Johann Klein in Rostock (1623), daß es sich bei

dem Streit mit den Reformierten um nichts weniger handle als um die Frage, ob wir arianisch, d. h. türkisch oder christlich sind, bezeichnen den Höhepunkt polemischer Überhitzung und gänzlicher Verkennung der gemeinsamen protestantischen Grundlage. Riet doch auch Hoë im dreißigjährigen Kriege seinem Kurfürsten, lieber dem katholischen Kaiser als den Kalvinisten beizustehen, und Benedikt Carpzov führt in seiner jurisprudentia ecclesiastica (1645) regelrecht aus, daß eine lutherische Obrigkeit allerdings Katholiken um des Religionsfriedens willen in ihrem Lande dulden müsse, keineswegs aber Kalvinianer, die vielmehr gemäß Röm. 16, 17 mit Recht aus dem Lande vertrieben würden. Erklärlich wird dieser antikalvinische Eifer übrigens 1) durch die allgemeine Beobachtung, daß stets das am nächsten Verwandte, wenn es zum Gegensatz kommt, sich am heftigsten befehdet; 2) durch den Umstand, daß die kirchenpolitischen Erfolge des Kalvinismus (Pfalz 1560; Bremen 1562; Anhalt 1597; Baden-Durlach 1599; Lippe 1602; Hessen-Kassel 1605; Brandenburg 1613) zu den größten Kraftanstrengungen aufzufordern schienen; 3) durch einen rationalistischen Zug, den man im Kalvinismus witterte und demgegenüber man das Mysterium des Glaubens um so energischer verteidigen zu müssen glaubte (so schrieb Balth. Meisner 1614 „de calvinismo fugiendo ob principium eius incertum, quod est rationis speculatio“); 4) durch den nicht selten ironischen und sarkastischen Ton der reformierten Polemik, welche z. B. in ihren Angriffen auf die Abendmahlslehre der Lutherischen diesen geradezu blasphemisch klingen mußte.

Bei dieser Zuspitzung des Gegensatzes war von den Vereinigungsversuchen, welche — wiederum abgesehen von Calixt — in der Regel von Fürsten und Politikern, und wenn ja von Theologen überwiegend von Reformierten oder lutherischen Konvertiten ausgingen, ein großer Erfolg nicht zu erwarten; und so sind denn in der That die bekannten Religionsgespräche (zu Leipzig 1631, Thorn 1645, Kassel 1661), auf denen eine Annäherung versucht wurde, wie auch die neuerdings wieder ans Licht gezogenen Unionsverhandlungen zwischen Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz und Herzog Eberhard III von Württemberg in den Jahren 1656—1657 fruchtlos verlaufen, oder vielmehr sie haben die Polemik nur von neuem angeregt.

Wie indessen diese immer wieder auftauchenden Unionsbestrebungen bereits ein Zeichen sind, daß die Natur der Dinge

gegenüber einer künstlichen Überspannung der Gegensätze ihre Rechte zu fordern begann, so fehlt es auch nicht an sonstigen Anzeichen dafür, daß die theologische Intoleranz im wirklichen Leben nicht immer ein Echo fand. Zu den praktischen Inkonsequenzen dieser Art gehört es, daß nicht selten lutherische Theologiebeflissene reformierte Universitäten besuchten, daß ein Dannhauer, trotz seiner Polemik gegen die hodomoria calvinistica, einen reformierten Theologen brieflich als „Bruder in Christo" anredete, daß man in Frankfurt Reformierte als Gevattern annahm (Predigt von Vorsehung vor falschen Propheten S. 93), daß man in vielen Fällen Reformierte zum h. Abendmahl zuließ, wie umgekehrt die Synode zu Charenton (1631) Lutheraner, unbeschadet ihres Bekenntnisstandes, zum reformierten Abendmahl zuzulassen erklärte. Praktische Duldung und Weitherzigkeit, wenn auch nicht immer aus den edelsten Motiven entspringend, behaupteten oft in ausgesprochenem Gegensatz zu theologischem Eifer ihr Recht, wie z. B. die Lübecker Prediger 1613 vergeblich wider einen Handelsvertrag mit den (reformierten) Niederländern als wider ein seelengefährliches, durch Gottes Wort verbotenes Bündnis um zeitlichen Vorteils willen mit den Ungläubigen, und später (vgl. Heller, Nik. Hunnius S. 114 ff.) ebenso vergeblich wider die feierliche Beerdigung eines Reformierten in Lübeck eiferten.

Den großen Nachteil hatte die herrschende theologische und kirchliche Spannung für die lutherische Kirche, daß sie eine gerechte Würdigung der der reformierten Kirche verliehenen Charismata und einen Austausch der Gaben und Kräfte verhinderte oder doch sehr erschwerte. Vieles Gute wurde noch im pietistischen Streit allein damit verdächtigt, daß es „kalvinistisch" sei. Die exegetischen Leistungen eines Calvin waren in der lutherischen Kirche so gut wie unbekannt, und an sonstigen von der reformierten Theologie dargebotenen exegetischen Schätzen konnte sich Spener gleichsam nur im Geheimen nähren und erfreuen. Die dem reformierten Typus eignende Tendenz auf das Biblische und Praktische, namentlich die auch von Spener (Cons. 3, 421 f.) anerkannte gründlichere Schriftkenntnis, ein früherer Ausbau der theologischen Moral, eine freiere Stellung zum Symbolzwang und zu theologischen Schuldifferenzen, gewisse Vorzüge inbezug auf Seelsorge, Kirchenverfassung und Kirchenzucht, welche Stoll, den Lehrer Speners, oft „schamrot" machten, alles dieses konnte unter den obwaltenden Umständen für die

lutherische Kirche nicht nutzbar gemacht werden. — Im Übrigen zahlte auch die reformierte Kirche dem Geist der Zeit ihren Tribut. Die dogmatische Zuspitzuug erreichte im Kampf mit den Arminianern auf der Synode zu Dordrecht (1619) und in der „Formula consensus helvetica“ (1675) ihren Höhepunkt. Und wenn bei gegenseitigen Verfolgungen und Bedrückungen die Reformierten auf deutschem Gebiete überwiegend der leidende Teil waren, so lag es vielleicht nur daran, daß sie sich hier meist in der Lage befanden, Minoritäten zu bilden.

Im westlichen und südwestlichen Deutschland zogen die unvermeidlichen Berührungen mit der reformierten Kirche der Niederlande, Frankreichs und der Schweiz, sowie mit den eben dort zahlreicher eingestreuten reformierten Territorien eine größere Annäherung an reformierte Anschauungen und Bräuche und einen größeren Einfluß derselben auf die lutherischen Kirchen naturnotwendig nach sich, wie ja bereits der Charakter der Reformation in diesen Gebieten ein teilweise gemischter gewesen ist. Die schroffe Absperrung und Entfremdung, wie sie im Norden und Nordosten überwiegend heimisch war, konnte hier nicht wohl aufkommen oder gedeihen. Diese Thatsache ist für uns von besonderer Wichtigkeit, weil eben dieser eigentümlich süddeutsche Boden es war, auf welchem Spener erwuchs.

8. Rückblick und Zusammenfassung.

Werfen wir zum Schluß dieses Kapitels einen Rückblick auf das Bild, welches wir von den allgemeinen Zuständen und der herrschenden Richtung in der lutherischen Kirche um die Mitte des 17. Jahrhunderts entworfen haben, so müssen wir gestehen, daß es keineswegs ein befriedigendes ist. Es ist ein krasser Abstand zwischen der Idee des mit Gott versöhnten und geeinten Lebens, wie sie im Prinzip des evangelischen Christentums liegt, und dem Ausdruck, welchen diese Idee im wirklichen Leben fand. Fast noch betrübender, bezeichnender und verhängnisvoller als die thatsächliche Unvollkommenheit der Zustände, welche vermöge der sündigen Beschränktheit der Menschennatur zu allen Zeiten reichliche Analogieen findet, ist die falsche Selbstgenügsamkeit und Kurzsichtigkeit, kraft welcher bei alledem tonangebende Stimmen von einem „status ecclesiae florentissimus“ reden konnten. Eher als diese ungeheuerliche Behauptung begreifen wir es, wenn Spener (1682) seine Zeit

mit der Zeit vor der Sündflut vergleichen will (E. G. S. 824 f.), wiewohl auch hierbei die fromme Übertreibung nicht fehlt.

Kommt es nun für die Beurteilung einer Zeit nicht nur darauf an, ihre Schäden zu kennen und zu nennen, sondern sie in Vergleich zu setzen mit früheren oder späteren Perioden und so einen Fortschritt oder Rückschritt, relative Vorteile oder Nachteile zu konstatieren, so müssen wir uns bewußt bleiben, daß hier eine der schwersten bezw. unlösbaren Aufgaben der Geschichtsforschung vorliegt. Leicht mag eine derartige Vergleichung auf dem technischen und materiellen Gebiete sein, weil es sich hier um bestimmt faßbare und meßbare Größen handelt; sehr schwer ist sie auf dem Gebiete des religiös-sittlichen Lebens, auf welchem naturgemäß sehr vieles und oft das Wichtigste der Beobachtung und Fixierung sich entzieht. Wie schwer ist es doch, über die religiös-sittlichen Verhältnisse und Zustände der Gegenwart, selbst auf einem beschränkten Gebiete, ein zuverlässiges und unanfechtbares Urteil sich zu bilden, wie viel schwerer, dieses hinsichtlich einer Zeit zu thun, die unserer direkten Beobachtung entzogen ist.

Von einem eigentlichen Rückgang unter das Niveau der reformatorischen Zeit wird man bei unbefangener Betrachtung eben dieser letzteren nicht wohl reden können, wohl aber davon, daß der Fortgang und Fortschritt, die Auswirkung und Durchführung der evangelischen Grundsätze nicht im Verhältnis stand zu den Erwartungen, welche die reformatorische Zeit und vor allem Luther selbst gehegt hat. Statt einer aufsteigenden normalen Entwicklung war eine gewisse Stagnation eingetreten, ein Stillstand, der nur eben als solcher Rückschritt war, denn — Stillstand ist Rückschritt.

Es ist nun sozusagen Mode, für diesen Stillstand bezw. Rückschritt (namentlich des religiös-sittlichen Lebens) in erster Linie oder doch ganz besonders den 30jährigen Krieg verantwortlich zu machen. Gewiß sind die unheilvollen Folgen von „Deutschlands trübster Zeit" auch auf kirchlichem und religiösem Gebiet bedeutend gewesen, aber es hieße doch die Thatsachen verkennen, wenn man den Krieg als die eigentliche Ursache der in den folgenden Jahrzehnten vielfach haltlosen und trostlosen kirchlichen Zustände ansehen wollte. Es liegen vielmehr Zeugnisse genug vor, daß bereits vor Beginn des Krieges oder gleich im Anfang desselben und in den vom Kriege noch unberührten Territorien die Physiognomie der

kirchlichen Zustände in allen wesentlichen Punkten ebenso ungesund und unbefriedigend war, wie einige Jahrzehnte später. So verhängnisvoll also der Krieg auf dem politischen und nationalen, dem materiellen und kulturellen Gebiete war, auf dem engeren Gebiete des kirchlichen, religiösen und sittlichen Lebens besteht meines Erachtens die Bedeutung desselben weniger darin, daß er neue Verhältnisse und Zustände schuf, als vielmehr darin, daß er die ohnedies vorhandenen konstitutionellen Mängel des kirchlichen und religiösen Lebens in greller Weise ans Licht gestellt hat, daß er ein Läuterungsfeuer gewesen ist, in welchem das Kirchentum der Zeit seine Probe nur ungenügend bestehen sollte.

Diese mangelhafte Probehaltigkeit ist aber wiederum nicht der Generation allein zur Schuld anzurechnen, welche in diese Prüfungszeit fiel, sondern in vielfacher Hinsicht eine Folge der Entwicklung, welche die Dinge bereits im Reformationszeitalter genommen hatten. Die Reformation hatte der (deutschen) Christenheit die gewaltige Aufgabe gestellt, nach Jahrhunderte alten Irrungen und Mißbildungen das kirchlich-religiöse und im Zusammenhang damit das gesamte geistige Leben von Grund aus neu zu gestalten, eine unwissende und unselbständige Masse zu christlicher Freiheit und Selbständigkeit heranzubilden, eine Aufgabe, die ihrer Natur nach über die Fassungs- und Leistungskraft einer, ja mehrerer Generationen hinausging. Das 16. Jahrhundert hat zwar — was nicht vergessen werden darf — Erstaunliches geleistet, aber doch diese Aufgabe nicht gelöst. Ja, es hat (unter der Einwirkung von mancherlei Umständen) vermöge einer nicht nur unfertigen und unklaren, sondern vielfach schiefen und unrichtigen Weiterbildung und Ausgestaltung der Lehre, des Kultus, der Verfassung, der kirchlichen Sitte ꝛc. und vermöge der unbesehenen Herübernahme oder Wiederaufnahme mittelalterlich-katholischer Anschauungen den Grund gelegt zu jener Verwicklung und Verwirrung, in welcher die kirchlichen Zustände im 17. Jahrhundert sich befanden.

Diesen Gang der Dinge und seine Folgen zu Ungunsten der Reformation überhaupt und zu Gunsten des Katholizismus auslegen und ausnutzen zu wollen, ist im besten Fall eine fromme Selbsttäuschung.[1]) Das geistige Prinzip der Reformation ist nicht

[1]) Vgl. meinen gegen Janssen gerichteten Vortrag „Die neueste Entstellung der Reformationsgeschichte" im Archiv der Straßburger Pastoral-Conferenz IX 1888, S. 255 ff.

zu werten und zu beurteilen nach den unvollkommenen kirchlichen Bildungen, die es zunächst hervorgebracht hat, wie neuerdings Nippold (Handbuch der neuesten Kirchengesch. I, 3. Aufl., 1880. S. 1 ff.) eindringlich dargethan hat.

Was speziell das 17. Jahrhundert angeht, so ist vielleicht richtig, daß die Klagen über unbefriedigende Zustände in der katholischen Kirche weniger laut und mannigfach sind als in der lutherischen — obwohl auch dort die Reaktion und Opposition nicht fehlte —; aber dies ist noch kein Beweis, daß die kirchlichen und religiösen Zustände wirklich besser waren, sondern nur ein Beweis, daß man auf protestantischer Seite immerhin einen höheren Maßstab anzulegen und tiefer zu blicken gelernt hatte, und daß der Protestantismus ein Moment der Bewegung, des Lebens und des Fortschritts in sich trug, vermöge dessen er aus seiner Verfahrenheit heraus und einem bessern Zustand zustrebte. Eben diese Elemente des Lebens und der Bewegung, die gegen das herrschende System und die herrschende Richtung protestierten und reagierten, aber, wie eben angedeutet, nicht nur negierten und opponierten, sondern eine neue Zeit und eine höhere Stufe positiv anbahnten, haben wir jetzt noch ins Auge zu fassen, wenn wir ein wirklich getreues und vollständiges Bild der lutherischen Kirche in dem der pietistischen Bewegung voraufgehenden halben Jahrhundert erhalten wollen. Sie sind lange unterschätzt worden, ähnlich wie die antirömischen und antipäpstlichen Gegenströmungen der mittelalterlichen Kirche und wie vielleicht noch die antirationalistischen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts; sie geben, wie diese, uns den geschichtlichen Trost, daß Unnatur, Unrecht und Unwahrheit, welchen Umfang und welche Macht sie auch gewinnen, nie das Feld allein beherrschen, und daß die Vorsehung allezeit zugleich mit dem Verderben die Gegenmittel und Heilmittel heranwachsen läßt.

Zweites Kapitel.

Die Reaktion gegen die allgemeinen Zustände und die herrschende Richtung in Theologie und Kirche.

Wahrh. Erz. S. 12—41. — Spizel, Templum honoris reseratum 1673. Witten, Memoriae Theologorum 1674, 1685. Colberg, Platonisch=hermetisches Christentum 1690, 1691. Arnold, Unparteiische Kirchen= und Ketzergeschichte 1699, 1700. Pipping, Memoriae Theologorum 1705. Zeltner, schediasma de piorum desideriorum scriptoribus 1706. Walch, besonders I und IV, 1730 und 1738. Jöcher, Gelehrtenlexikon 1750 f. — Göbel, Geschichte des christl. Lebens in der rheinisch=westphäl. Kirche II. 1852. Henke, Georg Calixt und seine Zeit 1853, 1860. Tholuck, Lebenszeugen aus der lutherischen Kirche vor und während des dreißigjährigen Krieges 1859. Palmer, Lebensbilder von Erbauungsschriftstellern der lutherischen Kirche I. 1870. Koffmane, die religiösen Bewegungen in der evangelischen Kirche Schlesiens während des 17. Jahrhunderts 1880. Beck, die religiöse Volkslitteratur der evangelischen Kirche in einem Abriß ihrer Geschichte 1891. — Ersch und Gruber, allg. Encyklopädie, A – Philipp 1818—1846. Allg. deutsche Biographie 1875 ff. Herzog, Real=Encyklopädie, 2. Aufl., 1877 ff. — Vgl. auch die Litteratur zum ersten Kapitel.

Indem ich mich anschicke, im Folgenden eine Übersicht derjenigen geistigen Strömungen, kirchlichen Bestrebungen, Persönlichkeiten und litterarischen Veröffentlichungen zu geben, welche den Spener'schen Pietismus in gewisser Weise eingeleitet und vorbereitet haben, bemerke ich im Voraus, daß es sich nicht um eine Reihe von „Vorpietisten" in dem Sinne handelt, als ob die namhaft gemachten Persönlichkeiten in gerader Linie und auf einem Wege auf Spener und den Pietismus hingearbeitet hätten. Es sind vielmehr an sich und unter sich sehr verschiedene, oft in wesentlichen Punkten einander widersprechende und widerstrebende Elemente, welche zur Sprache kommen werden. Ihr Gemeinsames besteht zunächst nur darin, wie auch der Titel dieses Kapitels andeutet, daß sie irgendwie eine kritische oder oppositionelle Stellung zu dem herrschenden Kirchentum eingenommen haben oder doch von dem herrschenden Typus in ihren kirchlichen und religiösen Ansichten und Bestrebungen wesentlich abgewichen sind. Bei aller Verschiedenheit der Individualitäten und bei all jenen Kreuzungen und Mischungen des geistigen und geistlichen Lebens, welche die Einordnung desselben in bestimmte Kategorien immer bedenklich erscheinen und immer unvollkommen bleiben lassen, können wir doch meines Erachtens vier Grundrichtungen deutlich unterscheiden: 1) Eine mystische

Reaktion, welche das Wesen der Religion in die innerliche möglichst unmittelbare persönliche Lebens- oder Wesensgemeinschaft mit Gott verlegt und mit dem Hang zu spekulativer Kontemplation die Neigung zur Unterschätzung oder Verwerfung der historischen, kirchlichen und theologischen Vermittlungen und zu subjektivistischem, unkirchlichem oder antikirchlichem Gebahren verbindet; in ihren milden und zahmen Formen hält diese Mystik sich zwar äußerlich innerhalb der kirchlichen Lehr- und Lebensordnungen, sie hat jedoch immer nicht sowohl die Belebung oder Reform der Kirche als solcher und die Geltendmachung der religiösen Prinzipien im öffentlichen Leben, als vielmehr die Befriedigung individueller geistlicher Bedürfnisse im Auge. Diese Richtung wird nach ihren verschiedenen Schattierungen gekennzeichnet durch die Namen Prätorius, Weigel, Böhme, Arnd, Hohburg. 2) Eine weitverzweigte praktische Reaktion, welche die öffentlichen und offenkundigen Mißstände in Kirche und Schule, im staatlichen, sozialen und sittlichen Leben ins Auge faßte, als mit der Idee und Aufgabe evangelischen Christentums unvereinbar empfindet und eine energischere Verwirklichung des christlichen Ideals anstrebt, nicht sowohl mittelst neuer, religiöser und theologischer Gedankenbildungen, als vielmehr mittelst praktischer Anregungen, Maßnahmen und Reformen. Zu dieser Richtung gehören neben ihren theologischen Hauptvertretern — Meisner, Andreä, Schupp, Großgebauer — namentlich auch Laien in hervorragender öffentlicher Stellung, sowie nicht wenige Stimmen aus dem Volk. 3) Nur in vereinzelten Ansätzen, am ausgesprochensten in Calixt, macht sich eine im engern Sinn theologische Reaktion geltend, welche durch Neubildung der kirchlichen Lehre einen Fortschritt anstrebte, dabei jedoch durch praktisch-kirchliche Motive ganz wesentlich mit bestimmt ist und hauptsächlich durch ihre praktischen Rücksichten und Absichten teils beifälliges, teils mißfälliges Aufsehen erregt. 4) Endlich finden sich eine Anzahl Theologen der alten Schule, welche, ohne nach einer der genannten Richtungen in einen eigentlichen Gegensatz zu dem herrschenden kirchlichen und theologischen System zu treten (dessen mehr oder weniger entschiedene Vertreter sie vielmehr sind), doch von dem Gros der offiziellen Kirchlichkeit und Theologie sich charakteristisch und vorteilhaft abheben durch das Bestreben, die überlieferten Formen geistig zu beleben und sittlich zu verarbeiten und in diesem Sinn ihrer zunehmenden Veräußerlichung und Erstarrung entgegenzuwirken,

eine Reaktion der persönlichen Frömmigkeit innerhalb der Orthodoxie, welche sich vor allem an die Namen Herberger, Lütkemann, Müller, Scriver und an die Namen einiger geistlicher Sänger knüpft, unter denen Gerhardt obenansteht.

1. Die mystische Reaktion.

Ritschl, II, 1—93. 299—305.

An erster Stelle nenne ich einen Mann, in welchem lutherische Orthodoxie und Mystik eine ganz eigenartige Verbindung eingegangen ist, dessen Theologie überhaupt, wie seine abbildlich uns erhaltene leibliche Physiognomie, den Stempel geistvoller Originalität trägt, Stephan Prätorius.[1]) Seine Lebenszeit reicht zwar kaum in das 17. Jahrhundert hinein; seine Schriften aber haben besonders von der Mitte dieses Jahrhunderts an eine weitreichende Wirkung ausgeübt. — Prätorius geht in echt paulinischer und lutherischer Weise davon aus, daß das Heil nicht erst ein von dem Menschen zu erwerbendes oder zu schaffendes, sondern durch Christum thatsächlich erworbenes und in Wort und Sakrament, besonders in der Taufe dem Gläubigen effektiv mitgeteiltes und zugeeignetes ist, also nicht sowohl ein Gegenstand der Hoffnung und des Strebens, sondern fröhlichen Besitzes. Indem er die Freudigkeit der Lebensanschauung und eine gottvertrauende Haltung in allen Lebenslagen direkt aus der Rechtfertigung ableitet, bringt er eine praktische Seite des lutherischen Rechtfertigungsglaubens zur Geltung, die von Luther selbst nicht immer und noch weniger von der spätern lutherischen Theologie deutlich zum Ausdruck gebracht worden war (Ritschl, Rechtf. und Vers. III. 2. Aufl. S. 170. 488.) Die Gewißheit des Gnadenstandes betont dann aber Prätorius in einer

---

[1]) Geb. 1536 in Salzwedel; studiert seit 1551 in Rostock; seit 1565 Diakon, dann Pastor in seiner Vaterstadt; daselbst gestorben 1603. — Von 1580—1600 gab Pr. eine größere Anzahl kleiner Traktate heraus, z. B. vom wahren Glauben und seiner Kraft; das Herz Lutheri; Lob und Preis der h. Taufe; Anleitung zum christlichen Leben; von der wahren Glückseligkeit; von der Kraft des Blutes Christi; Tausendschönlein aus dem Lustgarten Gottes; von der Pest; Krankentrost; Witwentrost ꝛc. Gesammelt wurden diese Traktate herausgegeben von Arnd 1622 mit einer empfehlenden Vorrede, diese Sammlung erschien nochmals Lüneburg 1662. — (Steinmetz,) Theologia pastoralis practica, Stück 41—48. 1744—1746. Staudt, Geistliche Schatzkammer 1869. S. 5—22. Cosack, zur Geschichte der ev. asketischen Litteratur in Deutschland 1871. S. 1—96. Beck, die Erbauungslitteratur der ev. Kirche Deutschlands 1883. S. 222—231. — Bed. 3, 133f. 271. 424. 714; 4, 108ff. 137f. E.G.S. 1, 341ff.

so paradoxen Weise, die Unschädlichkeit der Sünde für den erlösten Menschen hebt er so nachdrücklich hervor, daß seine Theologie eine antinomistische Färbung erhält, obwohl ihm praktischer Libertinismus durchaus fern lag. Theoretisch und theologisch nicht befriedigend, aber packend und drastisch und den ganzen Mann bezeichnend ist die Art, wie er den Einwurf beantwortet: „Ei wohlan, so wollen wir frei sündigen, weil wir ein ewiges und unvergängliches Heil aus unserm Glauben und Taufe haben!“ Antwort: „So argumentieren oder schließen die nicht, welche in der Wahrheit selig geworden und aus Gott geboren sind. Denn sie haben den Geist und den Samen Gottes nicht in sich, der läßt solche unartige Verkehrtheit und Bosheit nicht zu. Die lieben Seligen und Heiligen sind froh, wenn sie den Trost ihres ewigen Heils hören, danken Gott, und befleißigen sich eines neuen göttichen Lebens und Wesens, wie sie denn hierzu von dem h. Geist kräftiger Weise getrieben werden.“ (Lüneb. 1662. S. 148f.) Gewisse Ausführungen des Prätorius über die Unverlierbarkeit des Gnadenstandes streiften außerdem die Prädestinationsidee, wiewohl Prätorius im Übrigen den Kalvinismus entschieden bekämpft. — Eine mystische Wendung nimmt nun die Theologie des Prätorius, indem er den Besitz des in Christo erworbenen Heils und die Würde des Christenmenschen in der Art ausführt, daß der Christ mit Christo geradezu eine persönliche Wesensgemeinschaft eingeht, ja ein vergottetes und durchgottetes Wesen wird. „Wer einen Christen sieht, sieht Christum.“ Ein gesunder religiöser Takt bewahrte freilich Prätorius davor, aus dieser These schwärmerische Folgen zu ziehen. Einen mystischen Charakter trug seine Theologie auch insofern, als es ihm im wesentlichen auf Besitz und Genuß des in der ungestörten Gottesgemeinschaft bestehenden Heils, nicht auf eine thätige Auswirkung desselben der Welt gegenüber ankam, obwohl auch in dieser Beziehung das überaus thätige, die seelsorgerlichen und praktischen Aufgaben des Amtes mit seltener Treue und Hingebung erfüllende Leben des Mannes ein wirksames Korrektiv seiner mystischen Richtung bildete. — Prätorius ist weitaus einer der ersten in der lutherischen Kirche, der (in seinem Seefahrertroste 1579) den Gedanken der Heidenmission angeregt hat. Bemerkenswert ist auch, wie er den Wert der Privatseelsorge, des „heimlichen Unterrichts“ und des christlichen Jugendunterrichts erkannte und betonte. Interessant ist überhaupt der ganze Mann in seiner der trockenen Schultheologie abgewandten, mit der bloßen Schablone nicht

zufriedenen, überall in Amt und Schrift auf Seelengewinnung dringenden Art, eine seltene Vereinigung von Theologie und Leben, in seiner Sprache voll Poesie und Geist.

Daß Prätorius bei Lebzeiten einige Sätze aus seinen Schriften widerrufen mußte und widerrufen hat, ist wohl nur eine Erfindung seiner späteren Gegner, die es sich in diesem wie in anderen Fällen nicht denken konnten, daß ein Theologe von so bedenklicher Singularität ungerügt davon gekommen sein sollte. Was man merkwürdiger Weise später am heftigsten bei ihm angriff, waren nicht die antinomistischen und mystischen Extravaganzen seiner Theologie — obwohl auch diese begreiflicherweise nicht unangefochten blieben —, sondern eben die Behauptung, hinsichtlich welcher er die Schrift und Luther am meisten auf seiner Seite hatte, daß die Seligkeit nicht nur eine zukünftige, sondern eine bereits in diesem Leben wirkliche und gegenwärtige sei. Letzteres ist nun auch der Punkt, auf welchem Spener offenbar von Prätorius gelernt hat. Die „harten Reden" desselben, d. h. einige bedenkliche Stellen aus seinen Schriften entschuldigt er nach Möglichkeit. Im Übrigen stellt er ihm das Zeugnis aus, daß er aus keinem Buch die Gnade Gottes habe höher achten und die Taufe herrlicher preisen lernen als aus den Schriften des Prätorius.

Den Anstoß zu einer weiteren Verbreitung der Ideen des Prätorius und damit zu den „prätorianischen Streitigkeiten" gab sein Schüler und Verehrer Martin Statius.[1]) Dieser verfaßte nämlich unter dem Titel „Geistliche Schatzkammer der Gläubigen" einen Auszug aus den Werken des Prätorius, in welchem er die Gedanken desselben in eine systematische Ordnung brachte. Die Überschriften der sieben Bücher, in denen dies geschah, sind folgende: 1) Vom Schatz der Seligkeit der Gläubigen. 2) Vom Erwerber des Schatzes der Seligkeit. 3) Von der Darreichung und An=

[1]) Geb. 1589 in Naugard; seit 1617 Diakon in Danzig; gest. daselbst 1655. — Vortrab der geistlichen Schatzkammer 1625; geistl. Schatzkammer 1636 u. oft (neu herausg. von Staudt, Stuttgart 1848, 2. Aufl. 1869); Lutherus redivivus d. i. Christentum Lutheri 1626; Cynosura fidei apostolica 1631; Postilla patrum 1661. — Dilfeld, Warnung vor drei in der Schatzkammer Prätorio=Statii verdeckten Irrtümern und Schwärmereien 1674. Ammersbach, Apologie und Ehrenrettung des Prätorius und Statius 1677. Rango, Warnung wider die Irrtümer des Prätorius und Statius 1683. — Hartknoch, Preuß. Kirchenhistorie 1686. S. 798 ff. Schnaase, Geschichte der ev. Kirche Danzigs 1863. S. 238 ff. — Bed. 3, 340 ff.; 4, 482. 671. Cons. 3, 583.

nehmung des Schatzes der Seligkeit durch die von Gott dazu verordneten Mittel. 4) Von den Siegeln und Briefen, welche uns Gott zur Versicherung des Schatzes der Seligkeit gegeben hat. 5) Von der Majestät und Herrlichkeit der wahren Christen. 6) Vom heilsamen Gebrauch des Schatzes der Seligkeit. 7) Vom tugendreichen Leben, wie auch vom Kreuz und ewigen Leben der wahren Christen, welche den Schatz ihrer Seligkeit recht gebrauchen. — Mit „christlicher Klugheit“, wie Spener sagt, schied Statius in dieser Quintessenz des Prätorius die Paradoxa und Extravaganzen des Originals aus, ohne doch den Gesamtcharakter im Wesentlichen zu verändern. Er schuf so ein Buch, das um die Mitte des 17. Jahrhunderts und später eines der gelesensten Erbauungsbücher gewesen sein muß, wie unter Anderem aus den zahlreichen Anfragen hervorgeht, die hinsichtlich dieser Schatzkammer an Spener ergehen. Spener erklärt sich mit diesem gereinigten Prätorius in allen wesentlichen Punkten einverstanden. Namentlich die von Statius in den Mittelpunkt gerückte Auffassung des Christentums als einer Summe geistlicher Schätze und der christlichen Ethik als der Anweisung zum rechten Gebrauch dieser Schätze ist nicht ohne Einfluß auf die theologische Auffassungs- und Darstellungsweise Speners geblieben. — Die Herausgabe der Schatzkammer führte alsbald zu einer Auseinandersetzung zwischen Statius und dem damals noch in Danzig angestellten Abraham Calov, sowie zu heftigen Angriffen des Danziger Predigers Johann Corvinus auf die Schatzkammer. Auch von Statius ging in orthodoxen Kreisen das unbestimmte Gerücht, er habe verschiedenes „revozieren“ müssen. Der Streit wurde in den siebenziger Jahren wieder aufgefrischt durch Konrad Dilfeld; und dieser erneuerte prätorianische Streit ist deshalb für uns von Interesse, weil, wie wir hören werden, die näheren Umstände desselben Veranlassung gaben zu dem ersten namhaften litterarischen Angriff auf Spener. Spener selbst dachte gelegentlich daran, eine Verteidigung des Prätorius-Statius herauszugeben.

Wie Prätorius ist auch V a l e n t i n W e i g e l[1]) ein Mann

---

[1]) Geb. 1533 in Großenhayn bei Dresden; 1567—1588 Pfarrer in Zschopau. — Pertz, zur Geschichte des Weigelianismus, Ztschr. für hist. Theologie 1857. 1859. Opel, V. Weigel (hier Verzeichnis seiner 36 Schriften) 1864. Israel, W.'s Leben und Schriften 1888 (vgl. Theolog. Lit.-Ztg. 1888. S. 594 ff.). Fuchs, Weigels Theosophie, Bew. d. Glaubens 1889. S. 343 ff. — Siehe auch die Geschichten der Philosophie. — Allg. G. 1, 338. Cons. 3, 771.

des ausgehenden 16. Jahrhunderts, dessen Bedeutung und Einfluß erst im Verlauf des 17. Jahrhunderts hervortrat. Vermöge einer sehr weitgehenden Akkomodation und reservatio mentalis gelang es ihm, in einer so lehrstrengen Zeit bis an sein Ende als lutherischer Pfarrer fast gänzlich unangefochten zu bleiben, obwohl doch seine religiösen Anschauungen weit abwichen von der Heerstraße der Orthodoxie und von der Konkordienformel, welche er 1580 unterschrieben hatte. Seine Theologie und Theosophie ist einerseits abhängig von den mystischen Ideen eines Tauler, Kempis und der deutschen Theologie, anderseits von den Spekulationen eines Schwenckfeld, Paracelsus und Sebastian Franck, birgt auch wohl manche Elemente laienhafter mystischer Tradition in sich Weigel bestreitet direkt die kirchliche Lehre von der iustitia imputata die er eine iustitia putativa nennt, und fordert — darin in gewisser Weise doch wieder mit Prätorius sich berührend — eine communio nostri cum Christo essentialis. Sehr weit entfernt er sich aber von Prätorius dadurch, daß dieser trotz seiner mystischen Abzweckung doch die heilsgeschichtliche Vermittlung in Christo durchaus als objektive Geschichte festhält, Weigel aber das Zeugnis der Schrift von Christo nur gleichsam als Hülle und Sinnbild der ihrem Wesen nach davon ganz unabhängigen mystischen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch ansieht und nicht sowohl — wie Prätorius — auf das geschriebene, sondern auf das „innerliche" Wort und Zeugnis seine Gotteserkenntnis aufbaut. Wie jeder von uns Adam ist, so ist auch jeder, in dem der alte Mensch starb, ein Sohn Gottes. Das Christentum ist im Grunde genommen nur das Vehikel einer allgemeinen mystischen Vernunftwahrheit. — Die Schriften, in denen Weigel diese Ideen niederlegte, wurden erst etwa dreißig Jahre nach seinem Tode durch den Druck veröffentlicht, nicht ohne fremde Zusätze, doch im Wesentlichen getreu. Sie trugen ihm alsbald den Ruf eines Schwärmers und Irrlehrers ein, dessen Namen sozusagen sprichwörtlich wurde. Was man aber im Verlauf des 17. Jahrhunderts unter „Weigelianismus" verstand, war nicht sowohl die Aneignung und Fortbildung der kühnen und aparten Spekulationen des Meisters — die man zumeist nicht verstand —, als vielmehr ein gewisser praktischer Gegensatz gegen das offizielle Kirchentum, wie er sich für Weigel aus seinen Ideen ergab, nämlich das Drängen auf die Verinnerlichung der Religion, das Betonen des Geistes gegenüber dem Buchstaben, die Unzufriedenheit mit

der Veräußerlichung der Kirche und der Verweltlichung ihrer Repräsentanten, die Warnung vor dem Sich-Verlassen auf die priesterliche Absolution, das Eintreten für die Idee des allgemeinen Priestertums, der über die Konfessionskirche hinaus auf das allgemein Christliche gerichtete Blick u. dgl. Inbezug auf die Lehre verband man mit dem Namen Weigelianismus nur den unklaren und vieldeutigen Begriff einer unkorrekten, unentschiedenen, zweifelhaften und zweideutigen Stellung zum Dogma. In diesem Sinne wurde selbst ein Johann Gerhard des Weigelianismus beschuldigt und zu der Klage gezwungen: „Qui studium hoc aevo pietatis graviter urget, ille Weigelianus habetur et nota turpis ei scribitur haereseos.“ Und wenn Spener sich weigerte, Weigel zu verurteilen, so beruht dieses jedenfalls nicht auf einer Übereinstimmung der theologischen Konzeption — steht er doch im Punkt der iustitia imputativa in diametralem Gegensatz zu Weigel —, sondern auf einer Art indirekter kirchlich-praktischer Interessengemeinschaft.

Im 17. Jh. vielleicht noch mehr bekannt und genannt als Weigel war Jakob Böhme,[1]) der „Görlitzer Schuster“, wie ihn seine theologischen Gegner mit Vorliebe und — ein gewisses Sprichwort lag ja sehr nahe — nicht ohne Absicht nannten, der „philosophus teutonicus“, wie ihn spätere philosophische Verehrer bezeichnet haben. Seine Schriften müssen im 17. Jh. auf weite Kreise eine große Anziehungskraft ausgeübt haben, trotz alles Eiferns der rechtgläubigen Theologen, welche die Verwerfung Böhmes nachgerade zu einem unveräußerlichen Bestandteil kirchlicher Orthodoxie zu machen bestrebt waren. Auch Böhme steht wie Weigel einesteils unter dem Einfluß der mittelalterlichen Mystik, anderenteils der Ideen des Schwenckfeld und Paracelsus; an letztern schließt er sich namentlich an in seiner alchymistischen Terminologie und natur-

---

[1]) Geb. 1575 in Altseidenberg bei Görlitz; seit 1593 bis zu seinem Tode (1624) in Görlitz. — Seine zahlreichen Schriften verfaßte er seit 1612. Weg zu Christus 1623. Die übrigen wurden erst nach seinem Tod gedruckt. Gesamtausgaben 1675. 1682. 1730. 1831 ff. — (Adelung), Gesch. der menschlichen Narrheit 1785. II, 220—255. Die übrige ältere Litteratur A. D. B. 3. von Harleß, J. B. und die Alchymisten. 2. Aufl. 1882. Martensen, J. B.; deutsch v. Michelsen 1882. Claßen, J. B. 1886. Carriere, die philos. Weltanschauung der Reformationszeit I. 1887. S. 310—419. Siehe auch die Geschichten der Philosophie. — Die Äußerungen Speners über Böhme sind äußerst zahlreich; vgl. die Register zu den deutschen und lateinischen Bedenken und beispielsweise Bed. 1, 321 f. 941 ff. L. Bed. 3, 104 ff. 122 ff. Vert. gegen Alberti S. 46.

philosophischen Spekulation; ja diese erinnert nicht selten an die Gnostiker der alten Kirche. Neben Tiefsinnigem und Genialem fehlt seinem System nicht das Phantastisch-Groteske und Konfuse. Unklar und unentschieden bleibt namentlich, wie weit die heilige Schrift oder die eigene Inspiration für ihn das eigentlich Primäre, wie weit seine Akkomodation an die Schrift eine bewußte oder unbewußte war. Sicher ist, daß er durchaus kein Bestreben gezeigt hat, den kirchlichen Lehr- und Lebensordnungen entgegenzutreten; wahrscheinlich ist, daß das gegen sein Lebensende in Dresden mit ihm angestellte kirchliche Verhör einen günstigen Ausgang für ihn genommen hat. Merkwürdig bleibt, daß in dieser Zeit der Zunfttheologie es einem theologisch wenig geschulten Laien gelang, in so ausgedehnter Weise auf die religiöse Vorstellungswelt einzuwirken. That hierbei die Lust am Geheimnisvoll-Phantastischen gewiß das Ihrige, so war es doch wohl noch mehr das Gepräge innersten, selbständigen, geistlichen Lebens und Ringens, welches Böhmes Persönlichkeit trotz seiner Sonderbarkeiten trägt, das einer Zeit imponierte, die an den offiziellen Vertretern der kirchlichen Lehre so viel trockenen Formalismus und geistlosen Mechanismus zu sehen gewohnt war.

Eigentümlich ist die Stellung, welche Spener zu Böhme einnimmt. Er kennt ihn bis zu einem gewissen Grade; seine Freunde behaupteten sogar mehrmals, aus seinen Predigten herausgefunden zu haben, er müsse Böhme gelesen haben (L. Bed. 3, 159); er leugnet aber, ihn genug zu kennen und zu verstehen, um ein Urteil über ihn abgeben zu können; und er weigert sich konstant, näher mit Böhmes Schriften sich bekannt zu machen, um sich so ein Urteil zu bilden. Natürlich wurde ihm diese Zurückhaltung von seinen Gegnern als eine versteckte Sympathie für Böhme, die er nur aus Opportunitätsgründen nicht eingestehen wolle, ausgelegt. Und wiewohl Spener diesen Verdacht ausdrücklich von sich weist, wird man ihn nicht ganz davon freisprechen können; nur mit dem Zusatz, daß nicht das Phantastisch-Spekulative es war, was an Böhme ihn anzog, sondern der Zug aufrichtiger Frömmigkeit, religiöser Herzenswärme und sittlichen Ernstes, den er bei ihm fand. „Boehmista non sum nec vero Anti-Boehmista“, schreibt Spener 1691 an seinen Schwiegersohn Rechenberg (Ad Rech. 1, 584).

Während die bisher genannten Vertreter der mystischen Reaktion innerhalb der lutherischen Kirche — Prätorius, Weigel, Böhme — über das 17. Jh. hinaus einen Einfluß kaum gehabt und Schule

nicht gemacht haben, so daß ihre Namen gegenwärtig nur noch der Geschichte angehören, bleibt als vierter Hauptrepräsentant, dessen Wirkung und Geltung bis in die Gegenwart reicht, Johann Arnd.[1]) Er übertrifft jedenfalls die drei genannten an Einfluß auch auf seine Zeit bei weitem, wenn auch nicht in dem Maße, als es unsrer Zeit scheinen könnte, welcher jene andern fremd und unbekannt geworden sind. Hat Spener für jene nur indirekte und unbestimmte Sympathien, so ist er gewillt und überzeugt, ganz in die Fußstapfen Arnds zu treten. Er schämt sich nicht, ein Schüler Arnds zu heißen. Er stellt ihn, wenn nicht Luther gleich, doch beinahe gleich. „In beiden ist ein Geist." Er entwickelt in der Vorrede zu einer neuen Ausgabe der Arnd'schen Postille sein eigenes kirchliches Programm (Pia desideria). Er ist überzeugt, daß durch kein Buch mehr als durch das „Wahre Christentum" das rechtschaffene Christentum gefördert und verbreitet worden ist. Ja, er hält noch in seinen letzten Lebensjahren Wochenpredigten über die drei ersten Bücher des „Wahren Christentums". Im Eingang dieser Predigten formuliert er dann den wesentlichen Inhalt der Arnd'schen Theologie dahin: 1. Christus ist uns alles, und wir haben unser Heil allein von ihm. 2. Die menschliche Natur ist so verdorben, daß sie sich nicht selbst helfen, noch das Geringste dazu thun kann. 3. Zu unserer Seligkeit ist die Wiedergeburt und Erschaffung einer neuen Art in uns von nöten. 4. Es ist zwar der Glaube unsrerseits das einzige Mittel der Rechtfertigung und Seligkeit, es muß aber ein wahrer rechtschaffener Glaube sein, welcher täglich das Herz reinigt, ändert und bessert. 5. Alle christlichen Tugenden müssen des Glaubens Kinder sein, aus dem Glauben wachsen und entsprießen. 6. Das Vornehmste im

[1]) Geb. 1555 zu Ballenstedt; studiert von 1576—1581 in Helmstedt, Straßburg und Basel; 1581 Diakon in Ballenstedt; 1583—1590 Pfarrer in Badeborn; 1590—1599 in Quedlinburg; 1599—1607 in Braunschweig; 1607—1611 in Eisleben; 1611—1621 Generalsuperintendent in Celle. — 1605 erschien das erste Buch des Wahren Christentums; 1609 die vier ersten Bücher; 1620 das fünfte Buch; 1612 das Paradiesgärtlein; 1615 die Postille über die Sonn- und Festtagsevangelien. Von fremden Schriften gab Arnd heraus die „deutsche Theologie", Predigten von Tauler, Kempis, Schriften von Staupitz und Prätorius. — F. Arndt, Joh. A. 1838. Wehrhan, Lebensgesch. J. A.'s 1848. Pertz, de Joanne Arndio 1852. Hoffmann, Joh. Arnd, Leben und Auswahl seiner Schriften, in Klaibers Ev. Volksbibliothek II. 1863. — Bed. 3, 237. 619. 621. 714. 827. L. Bed. 3, 196. 306. Cons. 3, 54. 371. Pia. des. 154 ff. Predigten über Arnds Wahres Christentum.

ganzen Christentum ist nicht das Äußerliche, sondern das Innerliche, weil Gott das Herz ansieht. 7. Die wahre göttliche Erkenntnis kommt aus göttlichem Wort; nicht aber, daß wir aus eigenen Kräften dasselbe betrachten, sondern es muß Christus und der heilige Geist selbst durch das Wort uns erleuchten und unser Lehrmeister sein, sonst kommen wir zu keiner lebendigen Erkenntnis. — Aus dieser Zusammenfassung der Arnd'schen Theologie, sowie aus den sonstigen zahlreichen empfehlenden Äußerungen Speners über Arnd, geht genugsam hervor, daß es nicht sowohl das spezifisch Mystische war, was Spener an Arnd anzog und was er bei ihm suchte und fand, als vielmehr der Ernst des thätigen und innerlichen Christentums überhaupt; wie er denn auch die Bekämpfung Arnds einfach herleitet aus dem Widerwillen des Fleisches gegen die Zucht des Geistes.

Eine schärfer eindringende Betrachtung wird freilich ergeben, daß hiermit das Charakteristische der Arnd'schen Theologie noch nicht erfaßt und erschöpft und der Widerspruch gegen dieselbe noch nicht genügend erklärt ist. Arnd dringt im „Wahren Christentum" darauf, daß die Lehre ins Leben übergeführt werden, daß Christus, der für uns gestorben, auch in uns Gestalt gewinnen, daß der Glaubensgerechtigkeit die Heiligung des Lebens in der Nachfolge Jesu entsprechen soll. Er faßt die Heiligung als die Ertötung des Fleisches, das Sich-losmachen von der Kreaturliebe, die Abgezogenheit von der Welt, die Erneuerung des Ebenbildes Gottes, ja die Einwohnung Gottes im Menschen. Die Sünde erscheint ihm fast mehr unter dem Bilde des Elends, der Krankheit, der kreatürlichen Unvollkommenheit und Nichtigkeit, als der Verschuldung gegen ein positives Gesetz. Der Begriff der Seligkeit entbehrt nicht eines pantheistischen Anflugs, indem z. B. mehrfach ausgeführt wird, wie Gott die Leere im Herzen ausfüllt, wenn nur durch Austreibung der Weltliebe Raum geschaffen ist. Die Rücksicht auf das direkte und persönliche, sozusagen intime Verhältnis des Einzelnen zu Gott, herrscht durchaus vor, während die Wichtigkeit und Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft, der kirchlichen und sozialen Organisation und Bethätigung des wahren Christentums sehr zurücktritt. In seiner Terminologie verwertet Arnd geschickt die verschiedenen in der heiligen Schrift selbst ausgeprägten Typen religiöser Erkenntnis und Darstellung. Sein religiöser Sprachsatz ist somit reicher und beweglicher als der der Orthodoxie, seine Auffassungsweise viel-

seitiger, auch vieldeutiger. Sie entspricht religiösen Bedürfnissen und Stimmungen, welche das orthodoxe System unbefriedigt ließ, sie wird in mancher Beziehung dem Reichtum der Schrift mehr gerecht als dieses, aber sie tritt eben darum vielfach aus den Schranken des Systems heraus, ohne freilich das System als solches anfechten oder aufheben zu wollen. Zweifelhaft bleibt zuweilen bei Arnd, wie weit bei dem Wertlegen auf das innere Zeugnis des Geistes die Bedeutung des äußeren Wortes eigentlich reicht, welche Bedeutung den Heilsthatsachen als solchen noch zukommt, da alles doch zugleich „innerlich geschehen“ soll, wie die juridische Rechtfertigungslehre mit gewissen andern Gedankenreihen sich vertragen soll ꝛc.

Die vielfach bezeugte epochemachende Wirkung des Wahren Christentums beruht also nicht darauf, daß es ein in sich klares, abgeschlossenes, sei es neues, sei es bekenntnismäßiges System brachte, sondern darauf, daß es unter möglichster Anlehnung an die heilige Schrift eine im Ganzen erträgliche, takt- und maßvolle Verschmelzung der alten Mystik mit lutherischem Kirchenglauben anbahnte, eine Verschmelzung, welche zwar nicht der Klarheit theologischer Erkenntnis, aber unter den gegebenen Umständen der Bereicherung des religiösen Gefühls- und Gemütslebens zu statten kam, wie sie denn auch nicht aus theologischer Spekulation, sondern aus der Tiefe eines einfältig frommen, gottsuchenden und gottseligen Gemütes entsprungen war.

Die bedenklichen Seiten der Arndschen Theologie und die immanente Unverträglichkeit derselben mit dem herrschenden System entgingen den orthodoxen Theologen nicht. Alsbald nach dem Erscheinen des 1. Buches des W. Chr. wurde Arnd, und zwar zu allererst von seinen Braunschweiger Kollegen, als Enthusiast und Synergist angegriffen. Die Angriffe mehrten sich, als er im 2. Buch (Kap. 34) in einem Abschnitt über das Gebet — ohne freilich den Verfasser zu kennen und zu nennen — den verdächtigen Weigel zu Wort kommen ließ. Weiterhin warf man Arnd vor, daß er so viel aus Tauler, Kempis und dem deutschen Theologen entlehnt habe, Männern, die doch im dicken, dunklen Papsttum gestanden. Und diese Angriffe ließen nicht nach, obwohl Arnd in fortwährenden Erklärungen und Verteidigungen seine Orthodoxie zu wahren ängstlich beflissen war, und alles, was er schrieb, nur nach Maßgabe der Bekenntnisschriften verstanden wissen wollte. In

dieser Beziehung ähnelt Arnd außerordentlich Spener, daß er bei sich selbst in einer eigentümlichen Unklarheit darüber bleibt, wie er doch thatsächlich im Verhältnis zur herrschenden Theologie neue und eigene Wege geht.

Nicht lange nach Arnds Tode ließ Lukas Osiander in Tübingen ein durchaus nicht ganz ungeschicktes und unbilliges Bedenken ausgehen „welchergestalt Joh. Arnds (so)genanntes wahres Christentum anzusehen sei" (1623). Ihm antwortete Heinrich Varenius, Pastor zu Hitzacker im Braunschweigischen (gest. 1635), in einer „christlichen, schriftmäßigen und wohlgegründeten Rettung der 4 Bücher vom wahren Christentum" (1624). Auf diese Verteidigung Arnds beruft sich in der Regel Spener als eine seines Erachtens in jeder Beziehung genügende. Noch 1673 wagte es Gottlieb Spizel nicht, Arnd in sein „templum honoris reseratum" aufzunehmen, worüber Spener seinem Freund Vorhaltung macht. Am Ende des Jahrhunderts aber kann Spener mit Genugthuung erklären, daß „nur noch wenig Zänker übrig sind, die sich weiter an dem Wahren Christentum zu reiben getrauen," ja konstatieren, daß keine Akademie mehr gegen Arnd sich öffentlich auszusprechen wagt, wiewohl er in Wittenberg „die wenigsten Gönner" habe. In Jena wurde sogar 1689 öffentlich über das Wahre Christentum gelesen. Daß es der Orthodoxie trotz aller Anstrengung nicht gelang, Arnd als ein fremdes Element ab- und auszustoßen, wie man im vorhergehenden Jahrhundert den Kryptokalvinismus, Osiandrismus u. s. w. ausgemerzt hatte, daß vielmehr Arnd in steigendem Maße sich Duldung und Anerkennung auch in orthodoxen Kreisen errang, dies war eines der bedeutsamsten Anzeichen dafür, daß die Herrschaft der Orthodoxie auf die Neige ging.

Unter den zahlreichen Schülern und Verehrern Arnds nennen wir in erster Linie den „cimbrischen Arnd", Paul Egard.[1])

[1]) Geb. in Kellinghusen (Holstein) zwischen 1570 und 1580; seit 1610 bis 1655 Hauptprediger in Nottorp, jetzt Nortorf (Schleswig). — Schriften u. A.: *Γνωϑι σεαυτον*! Mundus immundus oder das falsche Christentum der Welt 1623. Abbildung der gegenwärtigen Zeit aus der heiligen Schrift und dem Exempel der Juden 1623. Von dem edlen Leben Christi. Vom geistlichen Priestertum. Informatoricus christianus oder Erzählung von der dreifachen Schule, der göttlichen, menschlichen und teuflischen. Agona Christi oder Historie des Leidens und Sterbens unsers Heilands. Christentum Salomonis, Johannis, Pauli ꝛc. Werke herausgeg. Frankfurt 1679 und Gießen 1683. — E. G. S. II, 113 ff. Allg. Gottesg. I, 122 ff., 220 ff. Cons. 1, 278; 3, 170. 292.

Spener schätzte ihn als Arndii summus aestimator et hyperaspistes und beförderte die Wiederausgabe seiner zu Speners Zeit teilweise vergessenen oder selten gewordenen Schriften, die er mit einer entsprechenden Vorrede begleitete. Egard trat wie Varenius mit einer Ehrenrettung Arnds gegen Osiander hervor, in welcher er z. B. die Aufnahme Weigelscher Stücke in das W. Chr. mit Hinweis darauf verteidigt, daß „kein Ketzer so grundböse ist, der nicht etwas Gutes sollte haben“. Im Übrigen bekämpft er in seinen Schriften das falsche Christentum der Welt, den Mißbrauch der Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit, das äußere Kirchentum; er verlangt statt der scholastischen Theologie eine einfältig-biblische, predigt neben dem „Christus für uns“ den „Christus vor uns und in uns“ und spricht mit Hugo von St. Viktor: „Um die Schrift zu erkennen, ist mehr nötig die wahre Buße, denn eine tiefe Erforschung, mehr die heiligen Seufzer, denn vernünftige Schlußreden, mehr die göttliche Beschauung, denn irdische Mühe.“ Anderseits betont Egard, vielleicht noch stärker als Arnd, die Wichtigkeit der reinen Lehre, er eifert gegen den kalvinistischen Geist, „dem der Bauch sein Gott ist“ und bekämpft energisch die ums Jahr 1619 in Holstein auftretenden außerordentlichen Offenbarungen.

Gleiche Bahnen wie Egard geht sein etwas älterer Landsmann Friedrich Dame (geb. 1567 in Holstein, gest. als Propst und Pastor in Flensburg 1635). In seiner umfangreichen Schrift „vom alten und neuen Menschen“ (1632) ist er bestrebt, nachdem „die Erkenntnis sehr hoch gestiegen ist, und auf allen Schulen scharf und fleißig von allen Artikeln disputiert wird“, „das andere Teil der Theologie, nämlich den Willen Gottes, unsere Heiligung und die wahre Gottseligkeit als den neuen Gottesdienst mit Ernst zu treiben“.

Anton Buscher, Hofprediger und Inspektor zu Oldenburg, giebt 1623 eine „schola pietatis“ oder „Unterweisung zur Gottseligkeit“ heraus, tritt 1624 in seiner „Geistlichen Herz- und Hauskirche“ für Arnd ein und bezeugt in seiner 1637 an die oldenburgische Geistlichkeit erlassenen Instruktion „einen Eifer für das innere Christentum, für praktische Predigt und Seelsorge, wie man ihn nur bei den ernstesten Geistlichen der Spenerschen Schule erwarten möchte“ (Tholuck). -- Zachäus Faber (geb. 1583 in Röcknitz; gest. als Superintendent zu Chemnitz 1632) betrachtet in seiner Schrift „Quotidianum christianismi exercitium“, das ist

tägliche Übung des reinen Gottesdienstes und lebendigen Christentums (1624) als den Kern des „wahren Christentums", „daß des Satans Sündenbild in uns untergehe und getilgt, hingegen aber das in Adam und durch eigene Übertretung verscherzte Gottesbild in uns und an uns wiederum erneuert und aufgerichtet werden möge." — Joachim Emden (geb. 1595 zu Magdeburg, gest. als Pfarrer in Nordhausen 1650) behandelt in seiner Schrift „Hauptgrund und Zweck des wahren Christentums" die unio mystica als das Prinzip des ganzen christlichen Lebens.

Johann Heinrich Ursinus[1]) in Regensburg bemüht sich 1661 um das Studium der Mystik, ohne welches die Theologie zu einer leeren Dialektik ausarte, und dringt auf „innere Erkenntnis Gottes". Den „Enthusiasmus" ist er jedoch entschlossen ebenso entschieden zu bekämpfen, wie den Atheismus. — Bezeichnend für die zur Zeit in der lutherischen Kirche herrschende, dem Werk der Heidenmission gänzlich abgeneigte Stimmung ist es, daß selbst ein „Lebenszeuge" wie Ursinus aufs heftigste die Bestrebungen des Baron Justinian Ernst von Welz (geb. 1621; gest. 1668) angreift, des ersten Lutheraners (sein Missionsweckruf ist abgedruckt in Fabers Missionsbibl. I. 1890), welcher sich um praktische Veranstaltungen zu Gunsten der Heidenmission bemühte. Ursinus wittert hinter seinen Bemühungen nur eschatologische Schwärmerei; Spener hat sich (Bed. 3, 206 f.) anerkennend über dieselben geäußert. (Plitt, kurze Geschichte der luth. Mission 1871. S. 32 ff. Brückmann, die Stellung der luth. Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts zur Heidenmission, Zeitschrift f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1881. S. 362 ff. Größel, Just. v. Welz 1891.)

Eine ganze Gruppe von Arndschen Theologen finden wir ungefähr gleichzeitig in Danzig, wie denn die Geistlichkeit Danzigs an den kirchlichen Bewegungen dieses Jahrhunderts überhaupt den lebhaftesten Anteil nahm (Schnaase, Gesch. der ev. Kirche Danzigs 1863). In Danzig entbrannte, wie gleich zu berichten, in den zwanziger Jahren der Streit um Arnd und Rathmann, in den dreißiger Jahren, wie bereits (S. 53) erwähnt, der Streit um Prätorius, hier fand seit den fünfziger Jahren der synkretistische und in den neunziger Jahren

---

[1]) Geb. 1608; studiert 1626 in Straßburg; 1635—1655 Konrektor und Pfarrer in Speyer; 1655—1667 Superintendent in Regensburg. — Salomo evangelicus oder evang. Spruchpostille 1656. Quinquagena festalis variarum meditationum. Nova et vetera sive parallela evangelica 1661.

der pietistische Streit lauten Wiederhall. In Danzig also sprach Johann Corvinus nach Arnds Tod das kühne Wort, „er begehre nicht, dahin zu fahren, wohin Arnd gefahren sei“, oder nach anderer Lesart, „der Teufel werde Arnd den Lohn geben.“ Wie Corvinus warf sein Kollege Johannes Walther „mit lauter Enthusiasten, Osiandristen, Schwenckfeldisten, Weigelianern und Papisten um sich“ im Hinblick auf die neue Bewegung. Diesen Vertretern der alten Schule aber stand entgegen „das freundschaftlich verbundene Kleeblatt“ Daniel Dilger[1]), Michael Blank[2]) und Hermann Rathmann[3]), denen Johann Mochinger wenigstens insofern an die Seite gesetzt werden kann, als ihn Spener als Zeugen für die Idee des geistlichen Priestertums anführt (G. P. 134.)

Am bekanntesten hat sich unter jenen Dreien Rathmann gemacht. Er gab 1621 zur Verteidigung Arnds heraus „Jesu Christi Gnadenreich“. In dieser Schrift hatte er sich über die Art, wie die h. Schrift zur Bekehrung wirke, einer Lehrweise bedient (die er dann in verschiedenen weiteren Schriften ausführte und verteidigte), welche an Schwenckfeld zu streifen schien. Die h. Schrift, erklärte er, sei gleichsam nur die (tote) Axt; die lebendige Hand allein der im Wort wirkende Geist. Die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Geist, hinsichtlich deren Rathmanns Ansichten freilich nicht ganz deutlich sind, bildet fortan den Gegenstand des sog. Rathmannschen Streites. Mit Mühe stellte der Rat nach Rathmanns Tode unter den streitenden Parteien eine Vereinigung her, für welche demnächst auf den Kanzeln Gott öffentlich Dank gesagt wurde. — Sechzig Jahre später wurde der Streit aus Anlaß der pietistischen Bewegung wieder aufgewärmt. Es erschien 1697 ein

---

[1]) Geb. in Danzig 1572; 1598—1643 Pfarrer daselbst. — Schola poenitentiae 1620. Arnds richtige und in Gottes Wort gegründete Lehre 1620. Brief Dilgers an Arnd, Wahrh. Erz. 13 ff. Responsum der theol. Fakultät in Königsberg an Dilger über Arnd „Preuß. Zehenden“ I, 609 ff. — Mit Dilgers Sohn Nathanael (1629—1635 Hofprediger in Rappoltsweiler [vgl. Horning, Beitr. zur K.-G. des Elsasses 1883, S. 378]; gest. 1679) und dessen Sohn Samuel korrespondierte Spener in den siebenziger Jahren inbetreff der synkretistischen Bewegung in Danzig (Preuß. Zehenden I. Cons. 2, 214.)

[2]) Geb. 1586; gest. 1637. — Christliche Leichenpredigt bei dem Begräbnis Rathmanns 1628 (neugedruckt 1697).

[3]) Geb. 1585 in Lübeck; 1612 Diakon in Danzig; daselbst gest. 1628. — Engelhardt, der Rathmannsche Streit, Zeitschrift für hist. Theol. 1854. — E. G. S. II, 388 f.

„Rathmannus redivivus", welcher Speners Lehre von der h. Schrift mit der Rathmanns zusammenstellte und so Gelegenheit gab, Rathmann und Spener zugleich zu retten (Schütz, Manes Rathmanni intempestive evocati 1697). Wir haben hier eines der Beispiele, welche zeigen, daß in den pietistischen Streitigkeiten vielfach (nur unter etwas anderer Form) bereits lange vorhandene theologische und kirchliche Spannungen zum Vorschein und Austrag kamen.

Ein Märtyrer des Arndschen Mystizismus wurde der Rheinländer Johann Jakob Fabricius[1]), ein Schüler Lütkemanns. Er bekämpfte in einer eigenen Schrift das „jetzige abtrünnige Maulchristentum" und bezeichnete es als den einzigen Zweck aller Predigten, daß der äußere Mensch ausgereutet werde, der innerliche aber täglich zunnehme. Nach verschiedenen Stellungen, aus denen er um seiner Überzeugungen willen verdrängt wurde — vermutlich hat er sie weniger vorsichtig und bescheiden geltend gemacht, als sein Vorbild und Meister — endigte er als Anhänger Gichtels in den Niederlanden.

Ein Schüler Arnds ist und bleibt in gewissem Sinn auch der große lutherische Dogmatiker Johann Gerhard.[2]) Er ist — nach anfänglichem Studium der Medizin — durch Arnd zum Studium der Theologie angeregt worden und hat diesen, nach seiner eigenen Aussage, seit seinem achtzehnten Lebensjahre als seinen geistlichen Vater verehrt. In den „Meditationes sacrae", die der vierundzwanzigjährige Jüngling herausgab, klingen Augustin, Anselm, Bernhard, Tauler und Kempis nach, und nicht nur die vorwiegende Richtung auf das innere Glaubensleben, sondern die spezifisch mystische Färbung ist in denselben unverkennbar. Hier heißt es z. B. Nulla fides sine caritate. Remove lucem a sole et removere poteris caritatem a fide .... Non prodest Christi ressurrectio

[1]) Geb. 1620 in Lennep; Prediger in Schwelm; 1660—1667 in Sulzbach (Bayern); gest. 1673. — von Schubert, das Leben des J. J. F. 1860.

[2]) Geb. 1582 zu Quedlinburg; 1605 Dozent in Jena; 1606 Superintendent in Heldburg; 1615 Generalsuperintendent in Coburg; 1616—1637 Prof. in Jena. — Loci communes theologici 1610 ff. (neueste Aufl. 1885). Meditationes sacrae ad veram pietatem excitandam 1606 (deutsch von Böttcher 3. Aufl. 1876). Exercitium pietatis 1618. Schola pietatis 1623. — Fischer, Vita J. Gerhardi (1723. 2. Aufl. 1727, unter dem Titel Historia eccles. saeculi XVII in vita J. Gerhardi illustrata). Böttcher, das Leben J. G.s für christliche Leser insgemein erzählt 1858. Tröltsch, J. G. und Melanchthon 1891. — Bed. 1, 408. L. Bed. 3, 349. Cons. 3, 204. 522.

nisi in te quoque Christus resurgat; sicut Christum oportet in te concipi. (Vgl. die Abschnitte „de spirituali coniugio Christi et animae“, „de vera quiete animae“, „de spirituali piorum resurrectione“ etc.) In seinen Loci theologici versäumt Gerhard nicht, den usus practicus hervorzuheben; geschieht dieses oft auch künstlich, so verrät sich doch das Bestreben, die Lehre mit dem religiösen und sittlichen Leben in Verbindung zu setzen. Sein Methodus studii theologici (1617) ist ausgezeichnet durch die echt evangelische Hervorhebung des Schriftstudiums, sowie durch entschiedene Hervorhebung der praktischen Abzweckung des theologischen Studiums überhaupt. Ihm wird 1623 in dem Briefe eines dänischen Staatsmannes das Zeugnis ausgestellt, daß seine Arbeiten, fern von dem streitsüchtigen Geist dieses Jahrhunderts und unfruchtbaren Kontroversen, das wahrhaft christliche Leben atmen. „Die Sitten der Menschen“, schreibt G. 1624 an Meisner, „sind gar zu verderbt, so daß wir schon deshalb, soviel uns nur möglich, in Predigten und Schriften auf Frömmigkeit dringen müssen.“ Seine Klage, daß dieses Drängen auf Frömmigkeit ihn des Weigelianismus verdächtig mache, haben wir schon vernommen. — Eine an Charakterschwäche grenzende Bedächtigkeit — er nennt sich selbst pacis et quietis amantissimum — scheint nun aber Gerhard auf der anderen Seite veranlaßt zu haben, der herrschenden Richtung in der Hauptsache sich mehr als billig anzubequemen und nicht mit der Energie und Konsequenz, welche seiner tiefern Einsicht entsprochen hätte, den Schäden der Zeit entgegenzutreten und dahingehende Bestrebungen zu unterstützen. Wie sein Benehmen in der Rathmannschen Sache ein einigermaßen zweideutiges war, so wirkt noch befremdender, daß er bald nach Arnds Tode eine sehr zurückhaltende Stellung zu demselben einzunehmen sich befleißigt und eine (übrigens gleichwohl von seinen Gegnern verketzerte) Schola pietatis herausgiebt, welcher er in einem Brief an Hunnius nicht undeutlich die Bestimmung zuweist, ein orthodoxes Gegenstück zu dem verdächtigen „Wahren Christentum“ zu bilden. — Spener kennt, betrachtet und schätzt Gerhard hauptsächlich nach seiner der Orthodoxie verdächtigen, Arnd zugekehrten Seite. Seine Meditationes stellt er entschieden höher als die Schola pietatis, obwohl er auch über diese nicht immer ein ungünstiges, sondern gelegentlich ein beifälliges Urteil fällt.

In Schlesien sehen wir, bedingt und befördert durch die eigentümliche politische Lage und Stimmung des dortigen Protestantismus,

eine mystische Richtung, die vielfach mit Böhme sympathisiert, stark vertreten (vgl. namentlich Koffmane l. c.). Augustin Fuhrmann (gest. 1644 als Pastor von Tscheplowitz und zweiter Hofprediger in Brieg) reproduziert mit Vorliebe mittelalterlich-mystische Gedankenreihen. An der Brust Christi liegend will er der Welt, den Lüsten des Fleisches, dem eigenen Willen absterben. In seiner (1658 zu Amsterdam erschienenen) „Rettung der alten wahren christlich katholisch evangelischen Religion" führt er Klage, daß man nur eine auswendig gelernte Erkenntnis des Christentums habe, fleischliche Gesinnung mit demselben vereinbar halte, des neuen Menschen sich nicht befleißige und so die Kraft des heiligen Geistes verleugne. Seine Mystik macht ihn sehr tolerant gegen den Unterschied der Konfessionen; und er kommt auf diesem Wege der unionistischen Tendenz der briegischen (reformierten) Herzöge entgegen. — Johann Theodor von Tschesch (geb. 1595 in der Grafschaft Glatz; gest. nach einem wechselvollen Wanderleben 1649 in Elbing), war ein Schüler und Verehrer Böhmes, dessen selige Gelassenheit, dessen Trunken- und Versunkenheit in der Gottheit auch er erlebt und in verschiedenen Schriften beschrieben hat. Gegen äußeres Kirchentum mißtrauisch und gleichgiltig hat er doch gelegentlich auch die äußere Reform der Kirche ins Auge gefaßt. — Bedeutender ist Abraham von Franckenberg (geb. 1593 in Ludwigsdorf bei Oels; gest. daselbst 1652), mit Böhme persönlich bekannt und befreundet, „ein zartes, reines Gemüt voll Hoheit und Einfalt, ein Verstand, der das Dunkle, Tiefe liebte." In zahlreichen Schriften (genaues Verzeichnis bei Koffmane) hat er seine religiösen und theosophischen Gedanken ausgesprochen, untermischt mit astrologischen Phantastereien und magischen Wortspielereien. Verinnerlichung des Christentums durch Heiligung des Einzelnen ist seine beständige Losung, und immer bleibt das sein Fehler, daß er meint, eine kirchliche Gemeinschaft müsse sein eine auf derselben Stufe der Heiligung stehende Zahl der Heiligen. Den Streit mit den Vertretern der Kirche hat er nicht gesucht, zu Gottes Wort und Sakrament sich gehalten; doch muß er scharfe Worte gegen das veräußerlichte Kirchentum haben verlauten lassen, und so ist er von der Geistlichkeit nicht unangefochten geblieben. — Nüchterner, besonnener und mehr dem praktischen Leben zugewandt, obwohl in der Hauptsache mystisch gerichtet, ist die fromme Schriftstellerei des schlesischen Rats und Landeshauptmannes David von Schweinitz (1600—1667).

Seinem „Herzenspsalter“ (1662) hat er eine „treuherzige Erinnerung“ an die Geistlichen beigefügt, in welcher er über die Mißstände des geistlichen Amts Klage führt. Spener hat ihn für einen weit- und tiefsehenden, um die Beförderung des Reichs Gottes stattlich verdien'en Mann gehalten, eine neue Ausgabe seiner in Reimen abgefaßten „Kleinen Bibel“ (1692) bevorwortet und hierbei Nachrichten von seinem Leben und seinen Schriften gegeben (E. G. S. 2, 230 ff.). — An Böhmescher Mystik hat sich auch der bekannte Johann Scheffler, der „Angelus Silesius“ (1624—1677), genährt. Er hat 1652 Franckenberg ein „christliches Ehrengedächtnis“ gesetzt; im folgenden Jahr trat er, von der lutherischen Geistlichkeit angefeindet, zur katholischen Kirche über, um dort von „heiliger Seelenlust“ zu singen in einer Weise, die „beiden Kirchen wert geblieben.“ (Wittmann, Ang. Sil. 1842. Kahlert, Ang. Sil. 1853. Treblin, Ang. Sil. 1877.)

Der kontemplative, spekulative, asketische Mystizismus, wie er in Prätorius, Weigel, Böhme, Arnd und deren Gefolgschaft vertreten war, suchte sich im Allgemeinen und zwar im Ganzen mit Erfolg zu dem offiziellen Kirchentum in ein erträgliches Verhältnis zu setzen. Wurde schon den Stimmführern bei ihrem „mystischen Dilettantismus“ zumeist nicht klar, von welchen prinzipiellen und systematischen Schwierigkeiten der praktische Kompromiß gedrückt war, den sie mit der überlieferten Kirchenlehre schlossen, so ist erst recht begreiflich, daß viele Tausende im Volk, in den Bedürfnissen ihres Herzens, ihres geistlichen Lebens, ihrer Phantasie von der herrschenden Lehr- und Predigtweise nicht befriedigt und durch die Stürme der Zeit zu innerer Einkehr veranlaßt, im Stillen an jener mystischen Litteratur sich erbauten, ohne sonst irgendwie in einen äußeren Gegensatz zu den kirchlichen Traditionen treten zu wollen. Es fehlte aber auch nicht an Stimmen und Charakteren, in welchen die mystische Betrachtungsweise eine schwärmerisch-separatistische, revolutionäre, kirchenstürmerische und kirchenfeindliche Art annahm.

Ein hervorragender theologischer Vertreter dieser agitatorischen und provokatorischen Mystik ist der bis in Speners Zeit hineinragende und zu Speners Zeit viel genannte Christian Hohburg[1])

---

[1]) Geb. 1607 in Lüneburg; nach vielen Irrfahrten und mancherlei Anstellungen und Absetzungen — unter andern auch als reformierter Pfarrer — starb er 1675 als Mennonitenprediger in Altona. — Er schrieb, teils unter eigenem Namen, teils unter den Namen Christian Montaltus, Bernhard Baumann, Elias

[Hoburg]. Er ist ausgesprochenermaßen zugleich ein Schüler Schwenckfelds, Böhmes und Arnds. Mit seinen mystischen Liebhabereien verbinden sich auch praktisch-kirchliche Gesichtspunkte und Interessen. Wie aber seine Mystik zu keiner klaren Ausgestaltung kam, sondern — seinem Lebensgang ähnlich — etwas abenteuerlich verschwommenes behielt, so leidet auch seine Kritik und Bekämpfung der kirchlichen Zustände, namentlich der Gebrechen des geistlichen Standes (von vielen berechtigten Klagen abgesehen) an Maßlosigkeit und Übertreibung; sie bewegt sich in den exzentrischen Prätensionen eines kirchenfeindlichen und kirchlich unmöglichen Subjektivismus. — Spener erhält durch zahlreiche Anfragen öfter, als ihm lieb ist, Gelegenheit über diesen unruhig stürmischen, vielgefeierten und vielgeschmähten Geist sich auszusprechen. Er kann nicht leugnen, daß er bereits in Straßburg und dann in den ersten Jahren seiner Frankfurter Thätigkeit mit mehreren Hauptschriften dieses Mannes bekannt geworden ist, daß er viel Liebes und Gutes bei ihm gelesen, ja nachhaltige Anregung zu wahrer Frömmigkeit von ihm empfangen hat. Hohburg stelle insonderheit das Ungenügende des leidigen opus operatum und der äußerlichen Kirchlichkeit eindringlich vor. Dabei sei ihm freilich auch „einiges menschliche mit untergelaufen." Das heilige Feuer eines reinen Eifers vermische sich bei ihm allzusehr mit Funken fleischlicher Gehässigkeit. Auch habe er eigentümliche Ideen über die apostolische Handauflegung und die Fortdauer eines apostolischen Amts, und wolle selbst für einen Mann gehalten sein, der einen sonderbaren apostolischen Geist habe. Gleichwohl kann Spener ihn nicht „verdammen"; er will solche zweifelhafte Zuthaten „lieber für Heu und Stoppeln halten, die das Gold und Silber nicht verderben, als für Gift, welches das ganze Getränk unbrauchbar macht."

Nikolaus Drabicius (von 1616—1628 Prediger in Mähren) machte sich als prophetischer Stürmer unmöglich; er wurde schließ-

---

Prätorius: Praxis Davidica; Praxis Arndiana; Medulla Tauleri; Theologia mystica; Postilla mystica; Soliloquia mystica; deutsch-evangelisches Judentum; verwirrter deutscher Krieg; Ursachen des deutschen Krieges; der unbekannte Christus; Spiegel der Mißbräuche beim heutigen Predigtamt; lutherischer Pfaffenbutzer ꝛc. — Prüfung des Geistes Eliä Prätorii (1656 von den Ministerien Lübeck, Hamburg und Lüneburg herausgegeben). — Kanne, Leben erweckter Christen, 2. Aufl. 1842. II, 246 f. — Bed. 3. 189. 227. 236. 271. 303. 348. 638 f. 714. L. Bed. 3, 194 ff. 305. Cons. 1, 149 f; 3, 179. 273. 368 ff. 583. Tholuck K. L. II, 44 f.

lich in Preßburg enthauptet (Rothe, Vorlesungen zur K. Gesch. II, 492). — Der Pfarrer Gottfried Friedeborn machte von 1637 bis 1643 dem Konsistorium und Ministerium zu Stettin mit Weigelianischen Schwärmereien viel zu schaffen. Er revozierte wohl, blieb aber doch der alte. — Adolf Held, seines kirchlichen Amts zu Stade entsetzt, ließ 1646 in Rotterdam eine Schrift zu Gunsten Hohburgs ausgehen. Er dringt in dieser Schrift auf innerliche Offenbarung und inwendiges Gehör des Wortes Gottes, auf die Erfüllung des Gesetzes durch die Wiedergeborenen, verlangt, daß die Prediger unmittelbar von Gott berufen seien, verwirft den Namen „Lutheraner“ und die Autorität der symb. Bücher und macht alle Menschen zu Predigern und Priestern. — Georg Lorenz Seidenbecher, Pfarrer in Unterneuborn bei Jena, wurde ein Opfer seines Chiliasmus, den er 1660 in einer eigenen Schrift verteidigte (Ittameier in der Ztsch. f. k. W. u. k. Leben V. 1884. S. 320—336). — Mit Hohburg verwandt durch die Maßlosigkeit seiner Deklamationen und ihm ähnlich in seinem abenteuerlichen Wanderleben ist Ludwig Friedrich Gifftheil (gest. 1661 in Amsterdam). Er fühlte sich nicht nur berufen, über die kirchlichen Zustände Klage zu führen, sondern auch die weltlichen Potentaten zur Einstellung der Kriege und des Blutvergießens aufzufordern. Spener, der nur einige Briefe von ihm gesehen hat, vermag ihn nicht für ein sonderbares Werkzeug Gottes zu halten, will jedoch auch nicht über ihn aburteilen (Bed. 3, 509. L. Bed. 3, 144).

Namentlich sind es Stimmen aus Laienkreisen, welche seit Beginn des Jahrhunderts dieser schärferen Tonart mystischer und mystizisierender Reaktion und Opposition Ausdruck geben.

Zu den zahmeren Elementen dieser Art gehört Daniel Friedrich, welcher 1608 einen „hochnützlichen Traktat“ herausgiebt „von Notwendigkeit der lange verborgenen Prüfung des innerlichen Worts und Gnaden Gottes, gestellt durch einen in dem Herrn seligen Zeugen der verborgenen Weisheit Gottes.“ — Peter Tau, ein gemeiner Handwerks- und Heckersmann aus Windsheim, läßt 1612 eine Erklärung des hohen Liedes drucken, welche er meistenteils über seiner Weingartenarbeit „gestudiert“ und dann des Nachts bei Licht aufgezeichnet hat. Er nimmt darin energisch die Rechte des geistlichen Priestertums in Anspruch, wie die Vorrede beweist, welche Spener seinem „geistlichen Priestertum“ (S. 141) einverleibt hat. — Energischer noch tritt Paul Math (1584 bis

1624) auf. Er tritt für Arnd ein, legt sich auf Visionen und Träume, enthält sich des heiligen Abendmahls und stellt die für jene Zeit gewiß ungeheuerliche Behauptung auf, „daß keine Ketzerei, Sekte oder Lehre so verkehrt sei, da nicht etwas gutes daraus zu vermerken, dagegen auch keine so vollkommen, in der sich nicht Mangel befinde." — Der Gerber (Johann?) Christoph Kotter aus Sprottau in Schlesien tritt seit 1627 weissagend auf; er wird des Landes verwiesen und stirbt 1647 in der Lausitz (Rothe, Vorl. z. K. Gesch. II, 492). — Pantel (Pantaleon) Trappe, ein Ratsmann in Havelberg, der sich (vermutlich um einer Verfolgung zu entgehen) nach Holland begiebt und dort 1637 stirbt, giebt in seinem Todesjahr eine „christliche, beständige und gründliche Erklärung" heraus, in welcher er sich gegen den Vorwurf münzerischen Wesens verteidigt, jedoch in scharfer Weise gegen „imputierliches Fabelwerk", d. h. die Fabel von der iustitia imputata, sich ausspricht, den „Christus in uns" betont, strenge Scheidung der Kinder Gottes von den Kindern Belials fordert und seine Enthaltung vom heiligen Abendmahl damit rechtfertigt, daß es nicht seiner Bestimmung gemäß gefeiert werde. Im übrigen will er Separatist nur aus Liebe sein, um seine Mitmenschen dazu anzuregen, daß sie sich nicht schlechterdings auf den äußerlichen Gottesdienst verlassen sollen. Spener erklärt sich des Urteils über diesen Mann enthalten zu müssen (Bed. 3, 509). — Hermann von der Hude, „ein frommer Bauer im Lande Lüneburg" hat im Jahre 1665 die göttlichen Offenbarungen, die ihm durch viele „Englische Erscheinungen" von 1633—1658 widerfahren, ans Licht gegeben, „dem deutschen Lande zur überflüssigen Warnung und gleichsam letzten Zeugnis." Spener vermag freilich ein besonderes Licht in ihm nicht zu entdecken (Bed. 1, 311).

Noch stärker ausgeprägt ist das spiritualistisch-donatistische Element, verbunden mit visionären und chiliastischen Zügen, in zwei verwandtschaftlich verbundenen Männern, dem Weinwirt Esaias Stiefel und dem Alchymist Ezechiel Meth.[1] Der erstere trat 1606 in Erfurt, der letztere 1613 in Langensalza auf. Ein Edikt Johann Georgs I. von Sachsen gegen Meth (1614)

---

[1]) Stiefel gest. 1627; sein Neffe und (oder?) Schwiegersohn Meth gest., angeblich bekehrt, in Erfurt 1640. — Anabaptisticum et enthusiasticum Pantheon und geistliches Rüsthaus wider die alten Quäker und neuen Freigeister 1702.

spricht die Vermutung aus, daß er in Langensalza und sonst viele Anhänger habe. Auch Hunnius in Lübeck fand es (1622) nötig, der „neuen paracelsischen und weigelianischen Theologie", wie sie in Meth und andern auftauchte, eine „christliche Betrachtung" zu widmen. Christus galt ihnen als das lebendige Wort, im Unterschied von der Bibel als dem geschriebenen Wort; sie verwarfen Predigtamt und Sakrament, lehrten eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes und forderten eine Kirche ohne Mängel. In Meth steigerte sich das enthusiastische Element bis zu der verrückten Einbildung, daß er kraft der persönlichen Einwohnung Christi der Sterblichkeit nicht unterworfen sei. — Eine ähnliche Erscheinung ist Hans Engelbrecht (geb. 1599 in Braunschweig; gest. daselbst 1642). Er machte seit 1622 von sich reden durch Visionen, Verzückungen und Bußpredigten, in denen er unter anderem die Geistlichen als Bauchpriester und die Orthodoxen als Vernunftchristen angriff (Beste, Gesch. der braunschw. Landesk. 223–230.)

Paul Kaym, kaiserlicher Zolleinnehmer in Liegnitz, vor 1633 gestorben, ergeht sich in apokalyptischen Verkündigungen und giebt heraus das „Bekenntnis eines unparteiischen Christen wegen des einigen seligmachenden Glaubens unter allen Religionen und Völkern auf Erden, aus heiliger Schrift deutlich bewiesen (gedruckt 1646). — Dieselbe These, daß kraft des „innern Glaubens" sowohl Juden, Heiden, Türken als Christen selig werden, wenn sie auch Christum „äußerlich" nicht kennen, also einen gegen jede geschichtliche Offenbarung und geschichtliche Religion indifferenten rationalistischen Mystismus, verteidigt 1632 Johann Angelius Werderhagen, ein ehemaliger Professor in Helmstedt (unter dem Namen Angelus Marianus) in seiner „Offenen Himmelspforte zu dem wahren Reich Christi". — Der „bekannte Rosenkreuzer und Vagant" Paul Felgenhauer, aus Putschwitz in Böhmen gebürtig, hat, nach Colbergs Bericht, in seinem „Zeitspiegel" nicht allein die Philosophie, Sprachen und Künste verachtet, den Enthusiasmus inkrustiert, das chiliasticum tertium saeculum eingeführt, sondern auch die Werke zur Seligkeit nötig erachtet, den Glauben obskuriert, das h. Predigtaut verkleinert, die h. Sakramente aufs Greulichste profaniert und viele andere Absurditäten defendiert.

Ein ganzer Schwarm, jedenfalls meist von Laien ausgegangener, anonymer Schriften dieser Art erscheint in den zwanziger und dreißiger Jahren. Die Ideen des Paracelsus, Weigel und Böhme

werden hier — in unklarer Mischung und Gärung — zu praktischen Folgerungen gegen die kirchlichen Traditionen und Institutionen verarbeitet. Mit der mystischen Opposition zugleich macht die Reaktion des gesunden Menschenverstandes gegen Glaubens- und Gewissenszwang, das unterdrückte religiöse Freiheits- und Selbstgefühl des gemeinen Mannes mit elementarer Gewalt sich Luft. Daß es sich hierbei, vom Standpunkt der herrschenden Theologie aus betrachtet, nicht bloß um vereinzelte unbequeme Stimmen, sondern um eine öffentliche Kalamität handelte (wenigstens für gewisse niederdeutsche Gebiete), beweist der Umstand, daß die Magistrate von Lübeck, Hamburg und Lüneburg es nötig fanden, im Jahr 1633 eine gemeinsame Tragung in Möllen zu veranstalten, um dieser Bewegnng entgegenzutreten. Das Resultat war ein „Ausführlicher Bericht von der neuen Propheten, die sich Erleuchtete, Gottesgelehrte und Theosophi nennen, Religion, Lehre und Glauben, gestellt durch das Predigtamt der christlichen Gemeinde zu Lübeck, Hamburg und Lüneburg" (Lübeck 1634. 4° 635 S.[1]). Hier werden folgende zwölf Schriften dieser Art aufgeführt: 1) Das Geheimnis von dem Tempel des Herrn 1631 (erschien unter dem Pseudonym Paulus vom Rhein). 2) Spiegel der Weisheit und Klarheit 1632. 3) Offene Herzenspforte 1632. 4) Treuherzige Bußposaune 1632. 5) Sonderbare treuherzige Bußposaune 1632. 6) Der güldene Schlüssel Davids. 7) Zur treuherzigen Bußposaune gehörige herzblutige Thränen. (Nr. 4 — 7 sind von Christophorus Andreas Raselius Ratisponensis, ord. Pastor auf Immenkoppel, später zu Schwarne im Erzstift Bremen.) 8) Wahrhaftiger Bericht über Hartwig Lohmann und Nikolaus Teting, genannt Kuntze 1624. (Über das Auftreten dieser beiden Schwärmer siehe Colberg.) 9) Prodromus evangelii aeterni 1624. 10) Antwort auf eine gegen Esaias Stiefel ausgesprengte Schrift 1624. 11) Verantwortung des Büchleins „Etliche christliche und gottselige Traktätlein Johann Piscators, Prof. zu Herborn" 1624. 12) Christianus simplex 1624. — Denselben Geist etwa atmen: Die Erkenntnis

---

[1]) Über die Entstehung dieses Berichts vgl. „Abgenötigte Schutzschrift des Hamburgischen Ministeriums" (gegen Speners Freiheit der Gläub. gerichtet) 1691. S. 17—20. — Auf ähnliche Erscheinungen und Bewegungen, wie dieser Bericht sie im Auge hat, läßt folgende Schrift schließen: Christian Groß, Ehrenrettung des ev. Predigtamts wider die neue prophetische Hohnsprecherei. Stettin 1644.

der großen Phantasterei, das ist der widerchristlichen Verblendung derer, so sich und andere ihres gleichen . . . für Geistliche halten 1628. Erkenntnis der großen Erzhure und ihrer Buhlen. Ernste Wehklagen über die Hirten der Herde Gottes 1639. (Vgl. Opel, Weigel 311 ff.)

Diese Schriften, in denen, wie angedeutet, das mystische Element mit einer rationellen Kritik der unbefriedigenden und unhaltbaren thatsächlichen Zustände sich verbindet, bahnen uns den Weg zu jener zweiten Gattung der gegen die allgemeinen Zustände und die herrschende Richtung in Theologie und Kirche gerichteten Reaktion, welche wir als die praktische Reaktion bezeichneten.

2. Die praktische Reaktion.

Zum Beweis dafür, daß diese praktische Reaktion nicht nur auf den Bestrebungen verständiger und wohlmeinender Fürsten und Staatsmänner, akademischer und praktischer Theologen und sonstiger in hervorragender öffentlicher Stellung sich befindender Männer beruhte (von denen im Folgenden die Rede sein wird), sondern im Volk selbst Boden hatte und ein Echo fand, beginnen wir diesen Abschnitt damit, daß wir die Stimmen aus dem Volk verzeichnen, welche in dieser Hinsicht zu unserer Kenntnis gekommen sind. Gerade aus dieser Zeit, von welcher besonders auch das Wort Göthes gilt, daß man fast nur die „Pfaffen“ zu hören bekommt, ist jede Äußerung von Wichtigkeit, die uns vermuten oder schließen läßt, „wie's um das Volk stand, die Gemeinen.“ [1])

Eine „Neue Zeitung“ vom Jahr 1619 und deren Fortsetzung vom Jahr 1620 (nach Opel's Vermutung in Straßburg entstanden), wichtig auch für die Kenntnis der damaligen politischen und sozialen

---

[1]) Das Folgende beruht auf Opel, „Glaubens- und Gewissensfreiheit in Deutschland im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts“, Grenzboten 1861, III, 281—297. Opel und Cohn, der dreißigjährige Krieg, 1862. S. 371—392. 476-486. Auch die Ausführungen von Keller (die Reformation und die älteren Reformparteien 1885. S. 458 ff.) verdienen hier in Betracht gezogen zu werden. Keller sucht eine von den ältesten Zeiten bis auf Spener (und weiterhin) im Gegensatz zum offiziellen Kirchentum in verschiedenen Gestaltungen sich fortpflanzende „altevangelische“ Laientradition nachzuweisen. In der That zeigt sich etwas derartiges auch im Verlauf des 17. Jahrhunderts, wenn es auch einstweilen noch sehr fraglich ist, ob ein Zusammenhang dieser Bestrebungen mit altanabaptistischer Litteratur, Täufergemeinden, Bauhütten u. dgl., wie ihn Keller konstruiert, anzunehmen ist.

Verhältnisse in Deutschland, bringt „aus der Kirche" folgende Sentenzen: „Es finden sich viel Religionen, aber wenig Gottesfurcht und Nächstenliebe unter den Menschen." „Dieweil die Hirten sich zanken, frißt der Höllenwolf die Schafe." „Der Papst ist nicht allein in Rom, sondern überall, wo man einem Geistlichen den Zaum so weit läßt, daß er stolz wird und meint, Gott und die Religion hänge allein von ihm ab." „Welchen der Geist Gottes nicht lehrt, den lehrt auch kein Pfaff, ob er ihm schon einen Tag dreimal predigt." „Es ist spöttlich, daß diejenigen, so den heiligen Geist, den einigen Brunnquell aller Kunst und Weisheit zum Lehrer haben, erst bei den Heiden in die Schule gehen sollen, die kaum den Ablauf, ja die Pfützen davon gesehen." „Ein rechter Kirchenlehrer erbaut mehr mit Werken, als mit Worten." „Aus einer gezwungenen oder erheuchelten Religion wird gemeiniglich ein Atheismus." — Eine „Zeitung aus der Christenheit" vom Jahre 1627 bringt folgende Gedanken: „Gottes Wort ist an keine Religion, an keine Kirche oder Kanzel und an keinen Herrn Hansen gebunden." „Gott straft die Laster, nicht die Religion." „Die wahren Christen sind jederzeit unter dem Namen der Ketzer hingerichtet worden." „Nachdem man die Theologie in die Scholastica und Practica geteilt, ist jene zu lauter Zänkerei, diese aber gar zu einem Atheismus geworden." — Ein „Sendbrief an die Hirten und an die Schafe unter allerlei Sekten" vom Jahre 1632 stellt, natürlich, um sie zu bejahen, die Frage auf, „ob einer auch ein Christ sein und selig werden kann, wenn er nicht ketzerisch, lutherisch, kalvinisch, photinianisch, wiedertäuferisch und dgl. ein Sektierer ist?" Der Verfasser will die Religion auf das Gewissen gründen und kommt zu dem Resultat, daß die drei Hauptsekten das apokalyptische Tier sind, die fremdes Feuer auf den Altar des Herrn gebracht haben. Ein Christ soll sich allein nach Christus nennen. Gott und seinen Nächsten lieben und überall das Gute thun, das ist der Inbegriff aller Religion. — Die Schrift „von der Reformation oder Erneuerung der Gemeinde Christi" (1632) stellt die Gemeinde als Trägerin aller Rechte hin; sie soll den Bann üben, den Pfarrer wählen 2c.

Derartige Fragen, Stimmungen und Ansichten waren und wurden also im Volk verbreitet, während die Kirche der Theologen über den Streit um κενωσις und κρυψις in zwei unverträgliche Hälften zu zerfallen drohte! Unter die milder gefaßten Schriften dieser Art dürfte auch das im Jahre 1634 erschienene (gereimte)

„Gespräch eines Kindes mit seiner Mutter“ zu zählen sein, dessen Wiederherausgabe (ohne Reime) Spener im Jahre 1689 mit einer Vorrede begleitete (E. G. S. 2, 217 ff.), denn es zeigt das Büchlein, wie Spener sagt, daß unser Christentum in lauter That und Kraft besteht, während von dem Namen „lutherisch“ darin nicht zum besten gesprochen wird.

Indessen die praktische Reaktion gegen die Fehler der Kirche und der Theologen begnügte sich nicht mit stillen oder lauten Protesten und mehr oder weniger bedenklichen und unfruchtbaren Emanzipationsbestrebungen, sondern positive Besserungs- und Änderungsbestrebungen machten sich in nicht geringer Zahl, wenn auch im Großen und Ganzen mit wenig Erfolg geltend.

Aus der Masse der kirchlich indifferenten oder kirchlich eher nachteilig als vorteilhaft wirkenden Fürsten heben sich einige edle Gestalten heraus, die sich in positiven Reformen des Kirchenwesens versuchten.

Der bekannteste und genannteste ist Ernst der Fromme,[1] Herzog von Sachsen-Altenburg und Gotha, der „Regentenspiegel“ seiner Zeit, der Mann mit den edlen, ernsten, durchgeistigten Zügen. Spener ist noch in persönliche Beziehung zu ihm getreten, hat ihn hoch geschätzt wegen seines rühmlichen Eifers für göttliche Ehre, hat für die Verwirklichung seiner eigenen Pläne sich viel von diesem Fürsten versprochen und seinen Tod als einen Verlust für die gesamte Kirche beklagt. Ernst der Fromme ist in seinem unermüdlich auf das materielle, moralische und geistliche Wohl seines Landes, zumal auf die Heilung der seinem Lande durch den dreißigjährigen Krieg geschlagenen Wunden gerichteten Streben, er ist in der Art, wie er nach großen Gesichtspunkten dem engherzigen und einseitigen Treiben der Theologen entgegenzuwirken suchte und vor allen Dingen auch an der eigenen Person christliche Zucht zu üben beflissen war, ein lutherisches Gegenstück zu seinem berühmten reformierten Zeitgenossen, dem großen Kurfürsten. — Als „der Pädagog unter den

---

[1]) Geb. 1601; regierte von 1640—1674; gest. 1675. — Weimarer Bibel 1641. Synodalschluß 1645. Agende 1647. Verordnungen 1660. 1664. 1666. 1669. Bericht von höchster Notwendigkeit der Katechismusinformation 1671. — Teissier, la vie d'Erneste le Pieu 1741. Gelbke, Herzog E. d. Fr. 1810. Klausnig u. Schneider, E. d. Fr. 1857. Beck, E. d. Fr. 1865. Böhne, die pädagog. Bestrebungen E. d. Fr. 1888. Kreyenberg, E. d. Fr. 1890. — L. Bed. 3, 12 ff., 25. 27. Cons. 3, 92.

Fürsten und der Fürst unter den Pädagogen" hat er die Lebenserziehung statt der Gelehrtenschulung angestrebt, nicht auf ein totes Gedächtniswerk, sondern auf innerliche Aneignung und praktische Anwendung des Gelernten gedrungen. Die Einführung der Konfirmation hat er, oft unter dem Widerstand der Prediger, betrieben. Die Prediger hat er angewiesen, sich nach dem captus ihrer Zuhörer zu richten und auf die notwendige Frucht des Glaubens, das christliche Leben zu treiben, auch in Leichenpredigten nicht über Gebühr „um des Accidens willen" zu loben. Die Einführung von Laienpresbytern als Inspectores disciplinae hat er angestrebt, Sonntags- und sonstige Zuchtordnungen erlassen, sogar den Gedanken der Heidenmission gestreift. Etwa gleichzeitig mit den im Auftrag Herzog Eberhards III. abgefaßten „Württembergischen Summarien" ließ Ernst die „Weimarer Bibel" herausgeben, eins der ersten Werke dieser Art, welches insonderheit der Jugend und „dem gemeinen Manne" Gottes Wort nahe bringen sollte. Gutgemeint, aber verfehlt war der Versuch, 1669 das sog. Collegium Hunnianum zu Stande zu bringen, ein Kollegium, welches die in der lutherischen Kirche obschwebenden Streitfragen, namentlich die synkretistischen, beilegen sollte. — Bei diesen Bestrebungen wurde Ernst unterstützt von Theologen wie Glassius, Schulmännern wie Evenius, Staatsmännern wie Seckendorff. „Es war, möchte man sagen, ein spenerscher Kreis vor Spener . . . vielleicht von geringerer Innigkeit, als die spenerschen Kreise, doch auch von geringerer Einseitigkeit" (Tholuck).

Unter den frommen Fürsten seiner Zeit der gelehrteste, unter den gelehrten der frömmste, ein vortrefflicher Regent war Herzog August der Jüngere von Braunschweig-Lüneburg[1]) der Freund Andreäs, ein Gönner des Calixti, welcher durch treffliche Anstalten zur Beförderung des wissenschaftlichen und kirchlichen Lebens sich verdient gemacht hat. Wahrscheinlich unter dem Eindruck von Meyfarts (s. u.) akademischen Klagen ließ er in einer Instruktion von 1637 die Helmstedtischen Theologen ermahnen, „daß sie nicht so viel das theoreticum als practicum religionis

---

[1]) Geb. 1579, regiert von 1635—1666. — Bethmann, Herzog A. d. J. 1863. Beste, Gesch. der braunschw. Landeskirche S. 230 ff. Koldeway, die Schulgesetzgebung des Herzogs A. v. Br. 1887 (1651 das Prinzip der allgemeinen Schulpflicht ausgesprochen!)

christianae studium, welches in pie vivendo et bene faciendo potius quam in accurate disputando bestehe, ihren Schülern einprägen und curiosas disputationes meiden sollen.“

Georg II., Landgraf von Hessen-Darmstadt (1605 bis 1661) hat nicht nur in seinem Leben die Bibel 28 mal zu Ende gelesen, sondern auch durch Fürsorge für Katechismusexamina und Katechismuspredigten, für gründliche und erbauliche Predigten, für Auslegung ganzer biblischer Bücher in Wochenpredigten, durch Pflege des Kirchengesanges, Anordnung von seelsorgerlichen Hausbesuchen, Einführung von Gemeindeältesten u. dgl. um die Kirche sich verdient gemacht. Behufs Bekehrung der Juden führte er 1629 von denselben zwangsweise zu besuchende Christentumspredigten ein, eine Idee, welche Spener zeitweilig aufnahm (Heppe, Kirchengesch. beider Hessen II. 1876. Köhler, in den Quartalsblättern des hist. Vereins für Hessen 1882).

In ähnlicher Weise hat später Herzog Gustav Adolf von Mecklenburg-Güstrow (1633—1695) um Kirchen und Schulen sich verdient gemacht, dessen innige Lust und Wonne es gewesen, Gott dem Allerhöchsten ernstlich zu dienen. Er will von seinen Geistlichen die Heiligkeit des Lebens wie die Wahrheit der Lehre gepflegt wissen.

Eine gewisse Geistesverwandtschaft mit diesen Fürsten verrät (der reformierte) Johann Christian, Herzog von Liegnitz und Brieg. Er erließ 1627 ein von Spener mehrfach beifällig erwähntes Ausschreiben an die lutherischen Geistlichen seines Gebiets, welches über das verfallene Christentum, namentlich darüber Klage führt, daß man allenthalben mit der Reform der Zeremonien sich begnüge, zur Reform des Lebens aber niemand sich anschicken wolle (Bed. 1, 637. 701; 3, 224; 4, 526). Dieses Ausschreiben ist wohl nicht ohne die Mitwirkung von Tschesch's (vgl. S. 66) zu stande gekommen, und Franckenberg hat es herausgegeben (vgl. Koffmane l. c. S. 11).

Den genannten Fürsten schließt sich eine Anzahl Edelleute, Juristen, Staatsmänner und Schriftsteller an, die in ähnlichem Sinne wirken. — Philipp Adolf von Münchhausen (geb. 1593 in Braunschweig; gest. 1657) hat als ein Lebenszeuge und Laienprediger der lutherischen Kirche während des 30jährigen Krieges durch Wort und Schrift gewirkt. Seine „Geistliche Kindermilch“ (1648) zeichnet sich aus durch Gedankenklarheit und Originalität,

sie ist durchweht vom Hauch einer aufrichtigen, gesunden, lebendigen lutherischen Herzensfrömmigkeit (vgl. Beck, Ph. A. v. M. 1890). — Der edle schlesische Dichter und Jurist Freiherr Friedrich von Logau (1604—1655) klagt in seinen Sinngedichten am Ende des 30jährigen Krieges: „Lutherisch, päpstlich und calvinisch — diese Glauben sind entstanden; — nur ein Zweifel bleibt noch übrig — wo das Christentum vorhanden?“ (Eine Auswahl seiner Epigramme von Eitner im 3. Bde. der deutschen Dichter des 17. Jhs. 1870). — Friedrich Lentz (1591—1659), Kanzler in Rudolstadt, bekämpft in seinem (nach 1648 abgefaßten) „Projekt einer neuen Kirchenordnung“ energisch das Maul- und Scheinchristentum und fordert ein, freilich etwas asketisch weltflüchtig gefärbtes, rechtschaffenes Christentum. Unter den äußerlichen Übungen, die er zur Pflege desselben empfiehlt, befinden sich auch „christliche Gespräche“, „wenn auch nur zwei, drei Christen bei Hochzeiten, Privatmahlzeiten, auf der Werkstatt bei einander wären.“ — Reinhold von Derschau (1600—1667), Professor der Rechte in Königsberg in Preußen, hinterläßt eine 1675 von seinem gleichnamigen Sohn herausgegebene „Hodosophia viatoris christiani, d. i. Wanderschaft des christlichen Wandersmanns auf dem Weg des Lebens,“ ein von Spener hochgeschätztes, von vielen aber auch angefochtenes Buch (Cons. 1, 152. Vgl. E. G. S. II, 111 f., wo Spener von gottseliger Juristen, Medici und anderer Politici gottseligen Schriften handelt). — Johann Brunnemann (1608—1672), Professor der Rechte und Geheimer Rat in Frankfurt a. d. O., klagt in seinem „ius ecclesiasticum“ darüber, daß den Predigten „die Seele, das Leben, das Feuer, kurz die innige Liebe fehlt,“ daß die Lehre von der Rechtfertigung von vielen zum Ruhepolster gemacht, die „theologia moralis“ vernachlässigt, zu wenig über spezielle Sünden, namentlich Unterlassungssünden gepredigt wird. Er verlangt von den Predigern vor allen Dingen persönliche Frömmigkeit, wünscht Zeugnisse über sittliche Lebensführung derselben auf den Universitäten, die Einrichtung von Presbyterien und dergl. (L. Bed. 1, 580). — Dietrich von Reinkingk (1590—1664), dänischer Kanzler in Schleswig-Holstein, sucht dem kirchlichen Leben zu dienen durch eine von Spener (E. G. S. II, 111. Bed. 1, 420) lobend erwähnte „Biblische Polizei, d. i. gewisse aus der heiligen Schrift zusammengebrachte, auf die drei Hauptstände gerichtete Schlußreden, sonderlich mit biblischen Sprüchen und Exempeln bestärkt“ (1653. 6. Aufl. 1701).

Er vertritt unter anderm auch die These, daß das ius vocationis nicht der Obrigkeit allein und dem Predigtamt, sondern der ganzen christlichen Gemeinde zustehe. — Hans Michael Moscherosch (1601—1669) hat in seinem satyrischen Zeitgemälde (Philanders von Sittewald wunderliche und wahrhaftige Gesichte) „die gemeinen Thorheiten" der Zeit, auch die kirchlichen gegeißelt und bekämpft (vgl. die Litteraturgeschichten).

Männer dieser Art hat Spener im Auge, wenn er wiederholt erklärt, daß die „Politici" die Schäden der Kirche oft besser erkennen, als die Theologen. In ihren Fußstapfen wandelten die vertrauten Freunde und Zeitgenossen Speners Veit Ludwig von Seckendorff (1626—1692) und Ahasverus Fritsch (1629—1701), denen wir an anderer Stelle noch begegnen werden.

Ein Schulmann, der diesen Rechtsgelehrten an die Stelle zu stellen ist, ist der schon genannte Siegmund Evenius.[1] Die Frucht seiner Beobachtungen, die Summe seiner Vorschläge, sein kirchenreformerisches Testament gleichsam hat er hinterlassen in seinem „Spiegel des Verderbens", welcher in sechs Abschnitten — 1. Von der Ruch- und Gottlosigkeit der Alten. 2. Von Gottlosigkeit der Jugend. 3. Von nachlässiger Aufsicht des Hausstandes. 4. Von Nachlässigkeit der praeceptores. 5. Von Nachlässigkeit der Prediger. 6. Von der bösen Obrigkeit — ein ungemein anschauliches und lehrreiches Bild von den Kirchen- und Erziehungsgebrechen seiner Zeit giebt. Die Mängel des Schulwesens gipfeln nach Evenius darin, daß man mit einer mechanischen Aneignung des Katechismus sich begnügt. Die Eltern sind an diese Dürftigkeit des Religionsunterrichts so sehr gewöhnt, daß sie es gar nicht wollen, wenn man den Kindern die Bibel in die Hand giebt und sie mit dem wichtigsten Inhalt derselben vertraut macht, denn „das gehöre nicht für die Jugend, sondern für Prediger und hohe Doktores!" Die Prediger lassen es mangeln an Hausbesuchen, an seelsorgerlicher Beratung der Eltern, wie die häusliche Erbauung einzurichten sei

[1]) Geb. ca. 1585; 1613 Rektor in Halle; 1623—1631 in Magdeburg; 1631—1634 in Riga; 1634—1639 Schulrat in Weimar. — Nach seinem Tode (1640) kam von ihm heraus „Speculum infimae corruptionis, d. i. Spiegel des innersten Verderbens; darin bei 3000 Defekte unsers Christentums angeführt werden." Neue Aufl. 1676 und 1691. — Eckstein, Beitrr. zur Geschichte der Halle'schen Schulen I (Programm der lateinischen Hauptschule zu Halle) 1850. — Cons. 3, 69.

und dergl. Das ganze Buch ist eine kräftige Reaktion gegen kirchlichen Formalismus und Mechanismus, dem Geist und Leben eingeimpft werden soll. Andreä rühmt Evenius als einen Mann, der in trefflicher Weise das scholastische Unwesen aufgedeckt habe, und behauptet von ihm, er sei gestorben aus Kummer darüber, daß er keine Frucht seiner Bemühungen gesehen habe.

Aus dem vielstimmigen Chor der Theologen, welche in praktischem Sinne gegen die kirchlichen Zustände reagierten, lassen wir als ersten einen „Theologen" zu Worte kommen, der seinen eigentlichen Namen uns vermutlich verborgen hat; er nennt sich Rupert Melden. Ohne Angabe des Orts und Jahres, doch vermutlich in den zwanziger Jahren, erschien von ihm eine „Paraenesis votiva pro pace ecclesiae."[1]) „O großer Gott", seufzt er, „wie groß ist die Zahl derjenigen, die Theologen scheinen wollen, ohne es zu sein... wie groß ist die Zahl derjenigen, welche ihr Lebenlang nur mit der Theorie, mit der Praxis sich niemals ernstlich abgeben, welche über die Glaubensartikel beständig streiten, der Liebe aber gänzlich vergessen." Melden wirft den Theologen seiner Zeit Ehrsucht, Habsucht und Streitsucht vor; als Gegenmittel empfiehlt er Genügsamkeit und Friedensliebe. Zwar nicht alles Streiten will er verbannen, aber den Streit doch nur zulassen um Fragen, die für das Seelenheil „notwendig" sind. Melden (hierin an Calixt erinnernd und wiederum ein Vorläufer Speners) sucht auch bestimmte Kriterien dafür zu gewinnen, was dieses Notwendige sei, was ihm freilich nur sehr unvollkommen gelingt. Eine gewisse Stelle seiner Schrift hat — wie Lücke glaubhaft nachgewiesen — die Grundlage abgegeben für den Wahlspruch: „In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in omnibus caritas." Spener (der sogar für den Urheber dieses Spruches gehalten worden ist) verwertet ihn mehrfach beifällig (merkwürdigerweise immer in der Form In necessariis veritas, statt unitas, Fht. d. Gl. 122. Aufr. Üb. 48. Cons. 3, 794); er hat ihn in einem Stammbuch gefunden, seine eigentliche Herkunft nicht gekannt.

Eine ganze Gruppe von Wittenberger Theologen aus dem ersten Drittel des 17. Jahrhunderts zeichnet sich durch ein gewisses

[1]) Abgedruckt bei Lücke, das Alter, der Verfasser, die ursprüngliche Form und der wahre Sinn des kirchlichen Friedensspruches: In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in omnibus caritas. 1850. Vgl. Stud. und Krit. 1851. S. 905 ff.

Verständnis für praktisches Christentum, Volkstümlichkeit der Predigt, verhältnismäßige Milde und gelegentliche Weitherzigkeit des dogmatischen Urteils vor den blinden Eiferern der späteren Wittenberger Generation vorteilhaft aus (vgl. Tholuck, der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs 1852). Selbst bei Polykarp Leyser (1552—1610) und dessen gleichnamigem Sohn (1586—1633) fehlen diese wohlthuenden Züge nicht ganz, wiewohl der erstere (vgl. S. 41) in der antikalvinischen Polemik Maßloses leistete. Paul Röber (1587—1640) ließ disputieren „de vitae Evangelicorum emendatione summe necessaria" (Freud. Gewissensfr. 24) und Reden drucken „de impedimentis pietatis." Wolfgang Franz (1564—1628) hat in seiner „προςφωνησις seria ad quosdam imperitiores verbi ministros" ein entschiedenes Zeugnis gegen totes Christentum, abergläubisches Sich-Verlassen auf Absolution und Abendmahl u. dgl. abgelegt. Vermutlich hauptsächlich auf sein Betreiben — er stand in freundschaftlicher Korresondenz mit Arnd — kam 1620 ein Gutachten der Wittenberger Fakultät über Arnd zustande, in welchem dessen „Intent" hoch gelobt wird, „daß er die Leute von Sünden so treulich abmahnt und zu einem bessern Leben aufmuntert, welches dieser alten und kalten Welt gar hoch von nöten, sintemal der Glaube ohne Werke tot ist, und beides, nämlich wahrer Glaube und heiliger Wandel von allen Christen ganz ernstlich in Gottes Wort gefordert wird."

Am wichtigsten aus der Reihe jener älteren Wittenberger ist jedoch für uns Balthasar Meisner.[1]) An polemischem Eifer gegen den Kalvinismus (vgl. S. 42) läßt er es zwar nicht fehlen; ja dieser Eifer treibt ihn soweit, daß er ausdrücklich im Gegensatz zu calvinischer Rigurosität Tanzen, Spielen und Wirtshausgehen als adiaphora in Schutz nimmt, hierin also keineswegs ein Vorläufer des Pietismus. Im Übrigen aber glaubt er von sich sagen zu dürfen: „Ich habe ein Volksprediger sein wollen und daher alles auf Erweckung der Frömmigkeit und der guten Werke hinleiten,

[1]) Geb. zu Dresden 1587; seit 1613 Prof. in Wittenberg; gest. 1626. — De vero christiano 1624. Consilium theologicum de defectibus tollendis, 1641 ohne Nennung des Verf. von Christian Groß, Generalsuperintendent in Pommern, herausgegeben, 1679 unter dem Titel: Beati Meisneri pia desideria paulo ante beatum obitum ab ipso manifestata et delineata ac simul consilia theologica de quibusdam defectibus in et ab ecclesia Evangelicorum tollendis. — Hansen, Rettung der reinen Lehre Lutheri, Meisneri und Speneri (1679). — Bed. 2, 487. L. Bed. 3, 349. Cons. 1, 400. Pia des. 17.

welche leider bei so vielen darniederliegen und eines beständigen Antriebes bedürfen." Er empfindet es wie Joh. Gerhard schmerzlich, daß das Trachten nach Frömmigkeit als Weigelianismus verschrieen wird, und daß man umgekehrt den Weigelianismus kaum bekämpfen könne, ohne in den Verdacht der Unfrömmigkeit zu geraten. Gelegentlich spricht er einer mystischen Vereinigung der Gläubigen mit Christo das Wort (vgl. Ritschl, Rechtf. und Vers. 1, 209). Gegen Ende seines Lebens hielt Meisner Vorlesungen über verschiedene Mängel des Kirchenwesens und deren Abstellung. — Eine Aufzählung der Hauptpunkte, welche er zur Sprache bringt, wird Geist und Tendenz des Ganzen erkennen lassen: I. Mängel bezw. Desiderien des geistlichen Amtes. 1. Eine korrekte lateinische Bibelübersetzung. 3. Eine Auslegung der ganzen Bibel aus den Kirchenvätern. 5. Ein kurzes Traktätlein, was ein jeder Christ zu seiner Seligkeit zu wissen nötig habe. 18. Ein zu großes Gewicht legen auf quaestiones secundariae und articuli non fundamentales. II. Praktische Mängel bezw. Desiderien. 1. Das unfromme Leben der meisten Geistlichen. 4. Der Mangel an Zusammenkünften der Geistlichen. 5. Der Mangel einer kirchlichen Disziplinarbehörde. 6. Solenne Fasten bei außerordentlichen Gelegenheiten. 7. Mangel an Mission unter Juden, Türken und Heiden. 8. Man bemüht sich nicht genug, die Unsittlichkeit des Volks zu bekämpfen. III. Mängel des obrigkeitlichen Standes. 1. Zu große Bedrückung der Unterthanen. 2. Zuviel Luxus. 5. Das Unheil der Monopole. 8. Der Mangel an Zuchthäusern. 10. Zu kostspielige Hochzeiten. — Nicht zu verkennen ist in dieser Aufstellung die richtige Beobachtung mancher vorhandener Mängel und der gute Wille, etwas zu thun. Nicht zu leugnen ist aber auch, daß die Schäden zu sehr auf der Oberfläche gesucht werden, und darum auch die vorgeschlagenen Heilmittel nicht recht in die Tiefe dringen. Dem Geist der Zeit entsprechend wird von äußeren Maßregeln und Einrichtungen immer noch zuviel erwartet, und die Wichtigkeit des subjektiven Faktors noch nicht genügend erkannt.

Den Männern der älteren Wittenberger Schule kann der Tübinger Matthias Hafenreffer (geb. zu Kloster Lorch 1561; 1592—1619 Professor in Tübingen) an die Seite gesetzt werden, der Lehrer und väterliche Freund Valentin Andreäs. Von tadelloser, ja ängstlicher Orthodoxie, sucht er doch in der Polemik sich zu beschränken und die Bitterkeit des ordinären Luthertums zu

vermeiden. In seinen Loci theologici (1600), welche fast bis an das Ende des Jahrhunderts das dogmatische Lehrbuch in Tübingen blieben, berücksichtigt er nach Kräften die praxis christiana. Er läßt es auch an ernsten Worten wider die akademischen Unsitten nicht fehlen.

In noch höherem Maße als Wittenberg weist die Universität Rostock in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts, wie auch später wieder, Männer auf, die in gewisser Weise als Vorläufer Speners betrachtet werden können, während gerade diese beiden Universitäten am Ende des Jahrhunderts im Kampf wider den Pietismus wetteiferten (vgl. Krabbe, die Universität Rostock im 15. und 16. Jh. 1854. S. 632 ff.). Schon der noch dem vorigen Jahrhundert angehörige David Chyträus (1530—1600; vgl. Pressel, D. Ch. 1862. Krabbe, D. Ch. 1870), der Freund Melanchthons, ein Mitverfasser der Konkordienformel, klagt über den Rückfall der Theologie in eine neue Sophisterei, redet „de studio Theologiae non rixis disputationum sed exercitiis pietatis potius colendo“ und verlangt von Herzen, „ut pie credendo et sancte vivendo et Deum et proximum diligendo potius, quam subtiliter et argute disputando, nos Christianos et theologos esse ostendamus.“ (Pia des. 25 f. 144.) In seinen Bahnen wandelt Johann Affelmann (1588—1624), der kein Bedenken trägt, diejenigen für verfluchte Leute zu halten, welche alle recht-schaffene Übung der wahren Gottseligkeit und des inwendigen Menschen hintansetzen und die Theologie oder das Vornehmste darin aufs Disputieren setzen und also Gott nur die Zunge, dem Teufel aber die Seele ergeben" (Pia des. 21 ff.).

Denselben praktischen Ernst, verbunden mit einer gewissen dogmatischen Unbefangenheit, zeigen die beiden Tarnov, Paul Tarnov, der Oheim (1562—1633), und Johann Tarnov, der Neffe (1586—1629). Der erstere hält im Jahr 1624 eine Dissertation „de novo evangelio“, worin er dieses „neue Evangelium", die Ursache aller Schäden der Christenheit, definiert als die falsche Einbildung derjenigen, welche bei einem sogenannten lautern, in der That aber Heuchel-, Maul- und Wahnchristentum selig zu werden glauben. Spener beruft sich verschiedentlich auf diese Kundgebung, die seines Erachtens würdig wäre, stets in allen Händen zu sein, „zum Zeugnis, daß seine (Speners) Lehre nicht neu sei" (Bed. 3, 19. 361. L. Bed. 1, 575. Pia des. 46. Sendschr. von

1677 S. 29.) Auch ist der „treffliche“ Paul Tarnov für ihn ein Zeuge, daß die Schlüsselgewalt nicht einem einzelnen Stand, sondern der ganzen Kirche gehöre. Johann Tarnov erregte dadurch Aufsehen und Anstoß, daß er sich in seinen exercitationes biblicae gestattete, von der Auslegung Luthers und älterer Kirchenlehrer mehrfach abzuweichen. Der Oheim nimmt in einem interessanten Brief die exegetische Selbständigkeit seines Neffen in Schutz. Beide Tarnov sind überhaupt bemüht, dem Schriftstudium aus den Grundsprachen aufzuhelfen. Die Zeit dieser Tarnov war es, in welcher die Rostocker Fakultät eines Rathmann (vgl. S. 63) sich anzunehmen wagte.

Dieser ältesten Generation von Vorkämpfern des praktischen Christentums im 17. Jahrhundert, deren Blütezeit etwa in die zwanziger Jahre fällt, und die in den Namen Melden, Meisner und Tarnov gipfelt, reiht sich eine weitere Gruppe an, deren Wirksamkeit in die dreißiger bis fünfziger Jahre fällt, Andreä, Meyfart, Mengering und Glassius. Nicht nur der bedeutendste dieser Gruppe, sondern der vor dem Pietismus praktisch reagierenden Theologen überhaupt ist Johann Valentin Andreä[1]. Von ihm sagt Spener wiederholt, wenn er einen von den Toten zurückrufen

[1] Geb. 1586 zu Herrenberg (Württemberg); 1614 Diakon in Vaihingen; 1620 Dekan in Calw; 1638 Hofprediger und Konsistorialrat in Stuttgart; 1650 Abt zu Bebenhausen; 1654 Abt zu Adelberg; gest. 1654. — Von seinen zahlreichen Schriften seien genannt Descriptio civis veri christiani 1612 (deutsch von Oehler 1878); Menippus (100 Dialoge, in welchen die Sünden der verschiedenen Stände gegeißelt werden) 1617; Veri christianismi libertas 1618; Res publica christianopolitana 1619 (deutsch von Grüneisen 1836); Christianae societatis idea 1620; Christiani amoris dextera prorecta 1620; Verae unionis in Christo Jesu specimen 1628; Apap proditus 1631; Theophilus 1649 (deutsch von Oehler 1878); Vox libera 1649 (deutsch unter dem Titel „Freie Feder“ 1678); Ungedruckte Schreiben in Mosers Patriot. Archiv VI. — Selbstbiographie (1642), herausgeg. von Rheinwald 1849 (deutsch von Seybold bereits 1799); Biographieen von Hoßbach 1819, Steinmeyer 1875, Glöckler 1886, Wurm 1887, Landenberg 1887. Hartmann, J. V. Andreä, Leben und Auswahl seiner Schriften in Klaibers Ev. Volksbibliothek II. 1863. Pabst, J. V. Andreäs entlarvter Apap 1827. Hüllemann, J. V. A. als Pädagog I. 1884. Chamloth, J. V. A., eine Pastoraltheologie in Versen 1890. Prutz in „Deutsches Museum“ 1852. Schweizer in den Theol. Jahrbb. 1852. Kübel in „Halte, was du hast“ 1885. Gußmann in der „Ztschr. f. k. Wiss. und k. Leben 1886. Baur in Gelzers Monatsbl. XIV. — Bed. 4, 273. Cons. 3, 731. Spener hat eine Vorrede zu einer Ausgabe der Christianopolis geplant (Ad Rech. 1, 457).

könnte, so wäre es Andreä, denn keiner habe die Schäden der Zeit so tief erkannt als er; und doch war die Geistesanlage Andreäs von derjenigen Speners sehr verschieden. — Andreä ist ein Mann von großer Vielseitigkeit der Interessen, von klarem Verstand, scharfem Witz, reichem Gefühl und lebhafter Phantasie, rührig, organisatorisch und agitatorisch beanlagt, in seinen Stimmungen wechselnd, bald zu pessimistisch, bald zu optimistisch, manchmal wunderlich, auch nicht ohne kleine Schwächen des Charakters. Im Zentrum seines Denkens und Handelns aber steht Christus. In einer Zeit konfessioneller Verengung und Verkümmerung vertritt er gewissermaßen den christlichen Universalismus; er will die religio christiana zu einem Sauerteig machen, der das gesamte kirchliche, geistige, sittliche und soziale Leben durchdringen soll. Er klagt nicht nur über die Mängel des Schulwesens und der Jugenderziehung, über die religiöse Unwissenheit des Volkes, über das „umgekehrte Papsttum", den „Apap", d. h. die verderbliche Einmischung der weltlichen Herren in die Kirchenangelegenheiten, über die Mängel der Kirchen- und Sittenzucht, über die scholastischen Verirrungen und Streitigkeiten der Theologen, die selbst einen so heiligen Mann wie Arnd verketzert und damit schwere Gerichte Gottes heraufbeschworen hätten; er zeichnet nicht nur in seinen Schriften Idealbilder des christlichen Staats und der christlichen Gesellschaft; er bringt nicht nur Ratschläge und Vorschläge; sondern — und eben dadurch zeichnet er sich vor vielen Gesinnungsgenossen aus — er legt vor allen Dingen selbst Hand an, um in seinem Wirkungskreise etwas seinen Ideeen und Idealen Entsprechendes zu schaffen. Mitten unter den Stürmen des Krieges, dessen Schrecken er in seinem eigenen Hause erfuhr, gründet er eine gegenseitige Unterstützungsgenossenschaft, er ruft Stiftungen in's Leben zur Beförderung der Kindererziehung, zur Unterstützung armer Studierender, zur Ermunterung der Handwerker, zur Pflege der Armen, Kranken und Blödsinnigen, er bemüht sich um die sittliche und materielle Hebung des geistlichen Standes, er erwirkt in Stuttgart unter großen Schwierigkeiten Sittenmandate und dergl. Nach außen sucht er mit Gleichdenkenden und Gleichstrebenden — oder solchen, die er dafür ansah — Fühlung zu gewinnen, Freundschaften zu schließen, ja einen förmlichen Bund zu gründen. An Enttäuschungen, Anfeindungen und Verketzerungen konnte es einen solchen Mann in solcher Zeit nicht fehlen; umsomehr als er, von Arnd zu schweigen,

zu verdächtigen Leuten, wie Calixt, Duräus, Grotius, eine bei aller zeitgemäßen Vorsicht doch unverkennbar wohlwollende Stellung einnahm.

Ein lauter Wächterruf an die schlummernde Christenheit ging aus von Johann Matthäus Meyfart (Mayfart).[1]) Dieser hatte zuerst in Coburg eine Anzahl eschatologisch-asketischer Traktate, in denen auch die Bernhardinische Mystik anklingt, und eine ihm sehr verübelte Dissertation „de disciplina ecclesiastica“ herausgegeben. Seine akademische Laufbahn in Erfurt eröffnete er (1634) mit einem „Bildnis eines wahren Studenten der heiligen Schrift.“ Das Jahr 1636 brachte drei bemerkenswerte Schriften von ihm. 1. Die „Christliche Erinnerung, wie das abscheuliche Laster der Hexerei mit Ernst auszurotten, aber in Verfolgung desselben auf Kanzeln und in Gerichtssälen sehr bescheidentlich zu handeln sei“ hat im Anschluß an die kurz vorher (1631) anonym erschienene „Cautio criminalis seu de processibus contra sagas“ des Jesuiten Friedrich von Spee, und vielleicht durch dieselbe angeregt, eine (wie der Titel vermuten läßt) nur sehr bescheidene und vorsichtige Einsprache gegen den üblichen Modus der Hexenprozesse erhoben; gleichwohl hätte die Schrift beinahe keinen Drucker gefunden, sie ging aber im Übrigen unangefochten und unbeachtet vorüber. 2. Weit mehr Aufsehen und eine sehr bezeichnende Entrüstung erregte Meyfarts Hauptschrift „Christliche Erinnerung von den aus den evangelischen hohen Schulen in Deutschland an manchem Ort entwichenen Ordnungen und ehrbaren Sitten und bei diesen elenden Zeiten eingeschlichenen Barbareien.“[2]) Nicht ohne übertreibendes Pathos und eine unbillige Verallgemeinerung des Urteils werden hier die schweren Schäden akademischen Lebens und Treibens nach der Natur gezeichnet. Es werden Vorschläge zur Abhilfe gemacht, unter anderem der (hier zum erstenmal auftauchende) Vorschlag, neben

---

[1]) Geb. 1590 in Gothaischen: seit 1616 Professor, nachmals (1623) Direktor am Gymnasium in Coburg; 1633—1642 Pastor und Professor an der neugegründeten Universität in Erfurt. — Schriften (außer den im Text genannten): Tuba novissima 1626 (hier das Lied „Jerusalem, du hochgebaute Stadt“); von dem himmlischen Jerusalem 1627; das höllische Sodoma 1629; das jüngste Gericht 1632. — Allg. Gottesg. I, 383 ff. Cons. 3, 140.

[2]) Es ist mir nicht klar geworden, ob der z. B. von Henke angeführte Titel „von Erbauung und Fortsetzung der akademischen Disziplin auf den evangelischen hohen Schulen in Deutschland“ einen Nebentitel oder einen besondern Abschnitt dieser „Christlichen Erinnerung“ bezeichnet; wahrscheinlich ersteres.

den Universitäten Predigerseminare zu errichten, in welchen „die studierende Jugend von der Priesterschaft unterrichtet, in Künsten, Sprachen, Biblien wohlgeübt und bald in einen Anfang zu heiligem Leben, zu einem unerschrockenen Gemüt wider Armut, Schmach, Verfolgung, Gefahr und den Tod gewöhnt werden.“ Die ganze Gelehrtenzunft machte sich gegen Meyfart auf. Die kursächsischen Theologen unter Leitung Hoë von Hoheneggs, der die Schrift verbieten und konfiszieren ließ, beabsichtigten eine öffentliche Gegenschrift herauszugeben. Selbst ein Johann Gerhard erblickte in Meyfarts Auslassungen nur den Ausfluß eines melancholischen Affekts, wo nicht einer gewissen Verstandesverwirrung. Calixt stellt in einem von Herzog August geforderten Gutachten die Berechtigung der Vorwürfe und die Wahrheit der Schilderungen an sich nicht in Abrede, vermag aber nicht einzusehen, was es nützen soll, die Ehre der evangelischen Lehranstalten vor den Papisten in dieser Weise zu prostituieren, da ja nicht das evangelische Volk und diejenigen, welche die Besserung nötig haben, sondern nur die Gegner dergleichen mit Eifer läsen. Nur wenige Zeitgenossen, wie Andreä, Saubert und Joh. Schmidt, sind einsichtig und aufrichtig genug, in Meyfart einen Märtyrer der Wahrheit zu erblicken. Dreißig Jahre später wurden Klagen, wie sie Meyfart geführt hatte, als etwas Selbstverständliches und Unwidersprechliches allenthalben hingenommen. Es war nicht gut möglich, von dem Verderben der Akademieen zu reden, ohne damit zusammenhängende und allgemeinere kirchliche Mißstände zur Sprache zu bringen. Meyfart thut dies, indem er seiner Schrift von Erbauung und Fortsetzung der akademischen Disziplin ein 12. Kapitel hinzufügt unter dem Titel: „Noch eine wichtige und weit notwendigere Erinnerung an alle evangelischen Kirchen in Deutschland, welchergestalt gute Zucht und heilsame Ordnung in der evangelischen Kirche Deutschlands, wo sie durch Gottes Gnade noch vorhanden, erhalten, und wo sie bei den bösen Zeiten gefallen, wieder aufgerichtet werden müsse.“ Hier bespricht Meyfart 40 Hauptgebrechen der Kirche. Er beklagt sich unter anderm über die Unwissenheit und Faulheit der Prediger, über die Unregelmäßigkeiten, welche bei der Prüfung und Anstellung derselben vorkommen, über die Ausschließung der Gemeinden von ihren kirchlichen Rechten, über Mangel an Werken der Barmherzigkeit, endlich darüber, daß man Melanchthon nicht allein tadle, sondern in die tiefste Hölle verdamme, die stinkenden Pfützen der

Scholastiker wieder geöffnet habe und den Wert der Schulstreitigkeiten übertreibe. 3. Der Beilegung dieser innerkirchlichen Lehrstreitigkeiten widmet er eine „Dissertatio academica de concilianda pace inter ecclesias per Germaniam evangelicas.“ — Spener erkennt in Meyfart einen Vorläufer, den er hoch achtet, wenn er auch seine Bekämpfung der Academici als eine zu scharfe und unbedingte mißbilligt. Er führt in der Allg. Gottesgelehrtheit die 80 Arten verkehrter Prediger an, welche nach Meyfart von zuchtlosen Akademieen ausgehen.

Neben Meyfart verdient genannt zu werden dessen Kollege und Nachfolger im Kirchenamt Bartholomäus Elsner (geb. 1596 in Erfurt), Mitarbeiter am Weimarischen Bibelwerk. Er hat Meyfart in seinen Bemühungen um strengere Kirchen- und Sittenzucht unterstützt. Spener bezeugt, wie er mit großem Ernst darauf gedrungen habe, daß die Prediger in Katechismusübung und Privatunterweisung mehr Wachsamkeit und Treue erweisen sollten.

Ein Gewissensprediger in noch ausschließlicherem und eindringlicherem Sinn als Meyfart, der „gewissenhafte“, wie ihn Spener nennt, ist Arnold Mengering.[1]) Seine zahlreichen asketischen Schriften, die einen großen Schatz von Moral- und Pastoralweisheit enthalten, drehen sich alle um Gewissensweckung und Gewissensberatung, um ernste Buße und Bekehrung, um Vertiefung und Belebung des individuellen Christentums, zum Teil unter spezifischer Berücksichtigung der Zeitumstände. Strenge Gewissensfragen stellt er namentlich an die Geistlichen hinsichtlich ihrer praktischen Amtsthätigkeit. Die Gemeinden sollen ein Herz zu ihrem Pfarrer haben; darum soll man auch ihnen nicht Prediger wider ihren Willen aufdrängen. Der von Tag zu Tag wachsende verderbliche Einfluß des obrigkeitlichen Standes in der Kirche legt ihm den Gedanken nahe, „vom politischen Antichrist, der in der evangelischen Kirche sitzt“ zu schreiben.

---

[1]) Geb. 1596 in Halle; nach verschiedenen Kirchenämtern, unter anderem als Hofprediger in Dresden (Gleich, Annales eccles. III), als Superintendent in Halle gestorben 1646. — Kriegsbelial oder Soldatenteufel 1631; Prophetischer Buß-, Andacht- und Trostspiegel 1633; Suscitabulam conscientiae 1638; Disputatio de impedimentis conversionis et salutis humanae 1638; Scrutinium conscientiae catecheticum 1643; Eidbüchlein 1644; Informatorium conscientiae 1645; Refectorium conscientiae 1647. — L. Bed. 2, 106.

Wie es scheint unabhängig von Mengering behandelt auch Michael von Lanckisch, Pfarrer in Großschönau bei Zittau, das Christentum unter dem Gesichtspunkt des Gewissens. Er thut dieses in einem 1659 zu Dresden erschienenen umfangreichen Andachtsbuch „Querela et medela conscientiae vulneratae, Kummer und Kur eines verwundeten Gewissens.“ Der Hauptaccent liegt in diesem Buche auf der Beobachtung und Besprechung des persönlichen Erlebens des Christentums in Buße, Glaube und Heiligung; die Kirchenlehre bleibt unbeanstandet, kommt aber nur in Betracht nach ihrer Bedeutung und Verwertung für das Einzelgewissen. Die Kirchenväter und der heilige Bernhard werden fleißig zitiert, und letzterem verdankt das Buch einen leisen Anflug mystischer Kontemplation. In der Form ist merkwürdig die beständige Vergleichung der Gewissenskur mit der Leibeskur. Die Medizin giebt den Einteilungsgrund für das Ganze (Pathologie, Therapeutik und Diätetik des Gewissens). Die Durchführung des Vergleichs im Einzelnen ist oft geschickt und ansprechend, oft gesucht und geschmacklos und versteigt sich bis zu geistlichen Pflastern, Brech- und Abführmitteln. Ich mache auf dieses eigenartige Buch ausführlicher aufmerksam, weil ich es nirgends erwähnt gefunden habe.

Salomon Glassius (Glaß),[1] ein Mitarbeiter Ernst des Frommen, hat sich zunächst verdient gemacht durch exegetische Arbeiten, namentlich durch die von Spener oft als Autorität zitierte Philologia sacra (1623. 5. Aufl. 1684). Im Jahr 1644 (1642?) gab er heraus einen „Kurzen Begriff der christlichen Lehre, aus dem Catechismo Lutheri gezogen“ mit erbaulicher Abzweckung und einem Appendix von „kurzen Fragen und Antworten für diejenigen, so weder die Worte des Katechismus, noch auch den obgesagten kurzen Begriff der christlichen Lehre wegen Alters oder schwachen Gedächtnisses oder geringen Verstandes fassen und lernen können“ (abgedruckt bei Bodemann, katechetische Denkmale der ev. luth. Kirche 1861). Als theologus biblicus et practicus beklagt er, besonders in Briefen, die Auswüchse und Übergriffe einer scholastischen Theologie, die über ihren Kompendien und über der leidenschaftlichen und gehässigen Erörterung ihrer Schulfragen „das eine Notwendige“

[1] Geb. in Sondershausen 1593; nach verschiedenen geistlichen und akademischen Stellungen 1640—1656 Generalsuperintendent in Gotha. — Infamia ebrietatis; Baum des Lebens 1628; Christl. Haus- und Kirchenbüchlein (1664). — Cons. 3, 221.

vernachlässigt. Vera non ficta fides salvat. Glassius bekennt sich als Freund Arnds, urteilt günstig über Hohburgs bellum germanicum und sucht — ohne der Orthodoxie zu nahe treten zu wollen — in einem „bescheidenen, unvorgreiflichen und gründlichen Bedenken" (gedruckt 1662 ohne den Namen des Verfassers) auch über Calixt ein unparteiisches und mildes Urteil zu fällen. Als Weigelianer verdächtigt muß er sich mit Gerhards (oben S. 55 zitiertem) Ausspruch trösten.

Christoph Scheibler (geb. 1565 im Waldeck'schen, gest. 1653 als Superintendent und Gymnasiarch in Dortmund) hat unter dem Titel „Theologia practica" Predigten hinterlassen (gedruckt 1664), in welchen er übergeht, „was bei solchen Glaubenssachen zur Praxis undienlich", hingegen hervorhebt, was zur Lehre, Besserung, Ermahnung, Trost und solcherlei Übung wahrzunehmen (vgl. Achelis in den Stud. und Krit. 1892. S. 18—23).

Ein Bindeglied zwischen der eben besprochenen mittleren Reihe aufs Praktische drängender Theologen, den Zeitgenossen Andreäs, und einer dritten Reihe, welche von den fünfziger bis in den Anfang der siebziger Jahre thätig ist, bilden die beiden Johann Quistorp, Vater und Sohn, in Rostock. In ihnen setzt sich die Richtung der Tarnove fort. Quistorp der ältere (1584—1648), wie entschieden auch sonst im Bekenntnis, ist doch bestrebt, gegen Dissentierende der Liebe Raum zu geben. Er steht in freundlichem Verhältnis zu Calixt, wie denn auch ein Rostocker Gutachten vom Jahre 1648 über den Königsberger Johann Latermann, den Anhänger Calixts, sehr milde ausfiel. Ein Werk beider Quistorpe, welches der Sohn (1624—1670) herausgab, sind die „Pia desideria", wie die Vorrede zu einer späteren Ausgabe derselben sagt, „von den Pharisäern ihrer Zeit als ein weigelianisch Werk unter die Bank geworfen", von Spener hochgeschätzt.[1]) Sie dringen auf praktischere Einrichtung der Predigten, Beförderung der Katechisation und Konfirmation, strengere Kirchenzucht und Sonntagsheiligung, Abschaffung des Beichtpfennigs, Beseitigung des papistischen Instrumental- und Figuralgesanges u. dgl. Hinter dem gleichnamigen Werk Speners stehen sie zurück, weil sie die vorhandenen Schäden

---

[1]) Zuerst 1659 als Anhang einer „Epistola ad sacros antistetes ecclesiarum ducatus Meklenburgensis"; 1663 lateinisch, 1665 deutsch unter dem Titel „Pia desideria". — Krabbe, Heinrich Müller und seine Zeit. S. 178 ff. — Cons. 3, 26.

weniger gründlich erkennen und weit weniger tiefgehende und eingreifende Vorschläge machen.

Die letzte Reihe praktisch reagierender Theologen — unmittelbare Vorgänger und ältere Zeitgenossen Speners — leiten wir wiederum ein mit einem Rostocker Prediger und Dozenten, mit Theophil Großgebauer.[1]) Er starb, kaum vierunddreißig Jahre alt, nachdem er kurz vorher seine prophetische „Wächterstimme" hatte ertönen lassen. Dieses Werk war von der theologischen Fakultät zu Rostock bevorwortet und empfohlen worden; es wurde auch von derselben nach Großgebauers Tod gegen Angriffe, die nicht ausblieben, in Schutz genommen. Großgebauer seufzt darüber, daß das Interesse an der Erhaltung der reinen Lehre und die um dieselbe geführten Streitigkeiten das Bewußtsein von den sonstigen Amts- und Hirtenpflichten der Geistlichen zurückgedrängt haben, daß die zukünftigen Geistlichen nur auf Kontroversen eingeschult werden, ihr inneres geistliches Leben aber vernachlässigt wird. Er klagt über das Unwesen der Leichenpredigten, in denen das Ansehen der Person herrscht und alle Leute selig gepriesen werden. Ganz besonders aber klagt er über die Mängel des kirchlichen Verfassungs-, Beicht- und Disziplinarwesens, zumal die unheilvolle Verquickung des Beicht- und Disziplinarwesens. Synoden von gottseligen Männern, auch aus dem Laienstande, sollten berufen, das geistliche Priestertum mehr eingeschärft und geübt werden. — Spener bekennt, aus Großgebauers Wächterstimme mehr gelernt zu haben, als sonst aus dicken Bänden. Er hat das Buch kurz nach seinem Erscheinen als Student in Tübingen gelesen, und es hat ihm in verschiedenen Stücken die Augen geöffnet. Noch 1674 machte er einem Freunde den Vorschlag, die Wächterstimme in Briefen miteinander durchzugehen. Er findet die Vorschläge Großgebauers alle wohlgemeint, meist praktisch und trefflich. Das Buch sollte seines Erachtens in den Händen aller Pastoren und Magistrate sein. Ohne Zweifel ist die Wächterstimme eine derjenigen Schriften, welche Spener bei Abfassung seiner Pia desideria haupt-

---

[1]) Geb. zu Ilmenau in Thüringen 1626 oder 1627; 1650 in die philosophische Fakultät in Rostock aufgenommen; gest. 1661. — Wächterstimme aus dem zerstörten Zion 1661 (neue Aufl. 1682; Auszüge bei Schmid, Piet. S. 9 ff.) Predigten über die Epistel an die Epheser, herausgeg. 1688 mit einer Vorrede Speners. — C. G. S. II, 196 ff. 203. Bed. 1, 164; 1a, 80. 194; 3, 554; 4, 531. 579. L. Bed. 3, 191. 194. 282. Cons. 3, 23 ff. 60. 77.

sächlich beeinflußt haben. Einen Vorbehalt muß Spener freilich machen, wenn er Großgebauer empfiehlt. Derselbe habe nämlich im Anhang zu seiner Wächterstimme über das heilige Abendmahl, über die Amtsgnade, über das Verhältnis der Taufe zur Wiedergeburt — er leugnet geradezu, daß die Wiedergeburt in der Taufe geschähe — Ideen entwickelt, hinsichtlich deren er von einer Hinneigung zum Kalvinismus nicht freigesprochen werden könne.

Am meisten Beachtung und litterarische Behandlung hat in neuerer Zeit (nächst Andreä) unter den Vorgängern Speners vermöge seiner schriftstellerischen Originalität und Vielseitigkeit Johann Balthasar Schupp (Schuppe, gewöhnlich latinisiert Schuppius)[1] gefunden. Ihm ist als einem „Vorläufer Speners" von A. Vial eine besondere Schrift gewidmet worden. Henke sagt von ihm, daß er unter den Vorläufern Speners zu den tiefblickendsten und wohlmeinendsten gehört. Vilmar behauptet, daß seine Schriften zu den besten des 17. Jahrhunderts gehören, wenn sie nicht wirklich die besten sind. Merkwürdigerweise wird aber gerade dieser Mann von Spener nie und nirgends genannt; wie ich vermute, weil seine satirische Art Spener abgestoßen hat, dem eine satirisch-sarkastische Behandlung ernster Gegenstände stets zuwider war. — „Wäre ich nicht ein Narr, wider die Quäker zu predigen, unterdeß ich viel hundert Huren vor mir sehe." „Der Teufel fürchtet sich nicht vor den Syllogismen." „Bonus catecheticus est bonus theologus." — Diese Aussprüche charakterisieren den Mann, der sich nicht berufen fühlt, die reine Lehre zu „excultieren", dem die Theologie vor allen Dingen Erfahrungssache ist, und der deshalb immer beflissen ist, ins reale Leben hineinzugreifen und auf dieses zu wirken. Die eingebildete theologische Schulweisheit, die Pedanterie des Universitätswesens, die Mißstände bei der Berufung der Pfarrer,

---

[1]) Geb. 1610 zu Gießen; 1631 Magister in Rostock; 1635—1645 Professor der Geschichte und Beredtsamkeit in Marburg; 1646—1649 Hofprediger des Landgrafen Johann von Hessen in Braubach; 1649—1661 Pastor in Hamburg. — Seine deutschen Schriften, etwa dreißig, erschienen gesammelt Hanau 1663 und öfter. — Vial, J. B. Sch., ein Vorläufer Speners 1857. Hölting, J. B. Sch. (Progr. d. Realschule in Kassel) 1860. 1861. Oelze, B. Sch. Ein Beitrag zur Gesch. des christl. Lebens in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. (1862). Bloch (Programm der Königl. Realschule in Berlin) 1863. Henke, Zeitschr. für hist. Theologie 1866. Bischoff, J. B. Sch. (mit Porträt), Beilage zum Jahresb. des Nürnberg. Realgymn. pro 1888/89; hier vollständiges Verzeichnis der Litteratur über Schupp und Proben aus seinen Schriften.

die sittliche Fruchtlosigkeit der üblichen dogmatischen Kontrovers-predigten, die Mängel des Schul- und Unterrichtswesens, die Vernachlässigung der deutschen Sprache, die tiefen sittlichen Schäden des Volkslebens, das alles deckt Schupp kühn und schonungslos auf. Dabei handhabt er meisterhaft, zum Entsetzen und trotz des Einspruchs seiner Hamburger Kollegen, auf der Kanzel wie in seinen Schriften einen drastisch-plastischen Sarkasmus, eine schneidende Satire; alles in allem ein Mann nicht der Schablone, sondern des wirklichen Lebens, ein mächtiger Volksredner und Sittenprediger.

Weniger tief angelegt als Großgebauer, weniger begabt und energisch als Schupp und doch nicht ohne Verdienst um die Beförderung praktischen Christentums ist der Nürnberger Johann Michael Dilherr.[1]) Spener steht in freundschaftlichen Beziehungen zu ihm und ist bemüht, gewisse angefochtene Stellen aus seinem „Weg zur Seligkeit“ zu rechtfertigen. — Dilherr ist ein Freund und Förderer schöngeistiger Interessen, wie sie eben damals in Nürnberg sich geltend machten, wo 1644 der „Schäfer und Blumenorden“ entstand. Seine litterarischen Verbindungen stimmten ihn wohl gelegentlich zu einer gewissen Konnivenz gegen den Rat und die Vornehmen und veranlaßten ihn, die Bestrebungen seines Kollegen Saubert um die Hebung der Kirchenzucht mehr zu hindern als zu fördern. Doch erwirkt er selbst 1649 ein Mandat zu Gunsten der „heiligen Sonntagsfeier“, er legt in seiner „Prophetenschule“ 1662 ein kräftiges Zeugnis ab gegen das Verderben der Hochschulen, er errichtet eine Art Kandidatenseminar in Nürnberg, er bemüht sich um Pflege des Kirchengesanges u. dgl. Postillen und Erbauungsbücher giebt er heraus, die manchmal schwächlich und geschmacklos und von etwas beschränkt mystisch-asketischer Färbung sind, immerhin ein lebendiges Christentum im Auge haben. Sonthoms „Güldenes Kleinod“ (ein Buch, das, wie wir hören werden, auch Spener in seiner Jugend kennen und schätzen lernte) giebt er 1657 „in etlichen der Lehre halber verdächtigen Stellen geändert“ heraus. Wie in dieser Herausgabe eines reformierten Erbauungsbuches, zeigt Dilherr auch in anderen Stücken eine gewisse konfessionelle Weitherzigkeit. Im synkretistischen Streit sucht er vorsichtig zu vermitteln.

Ein lebhafter, viel angefochtener Tadler und Bekämpfer des herrschenden kirchlichen und theologischen Formel- und Formenwesens

[1]) Geb. 1604 im Hennebergischen; 1642—1669 Pfarrer in Nürnberg. — Schwarzenberg, das Leben und Wirken J. M. D.s 1892. — Bed. 2, 301; 3, 320.

im Interesse eines gesunden kirchlichen Realismus, im Interesse frommen Sinnes und Lebens ist **Joachim Betke.**[1]) Das geistliche Elend des deutschen Volkes geht ihm tief zu Herzen, und er macht für dasselbe — hierin mit Hohburg verwandt — in allzu ausschließlicher Weise die fleischlichen Prediger verantwortlich, welche über der iustificatio die sanctificatio vergessen, von der Nachfolge Christi nicht reden, auf Übung des geistlichen Priestertums nicht dringen. Strenge Kirchenzucht will Betke, die Privatbeichte aber möchte er als ein geistloses, seeleneinschläferndes Institut abgeschafft wissen. Spener kann diesen „censor rigidissimus abominationum, quae apud nos reperiuntur" von dem Verdacht einiger Heterodoxieen nicht freisprechen, muß aber gleichwohl bekennen, daß er das meiste in seinen Schriften hoch und wert hält, wenn er auch für gewöhnlich sich nicht auf ihn beruft, um keinen Anstoß zu erregen.

Viel zahmer und milder als Großgebauer, Schupp, Betke ꝛc. tritt der auch als Liederdichter (Herr Jesu Christ, dein teures Blut) thätige **Johann Olearius** (1611—1684) auf, zuletzt Generalsuperintendent in Halle, einer von denen, die das Erscheinen der Spenerschen Pia desideria mit Freuden begrüßten. Er läßt 1642 mit einer Predigt die Frage drucken: „Dogmata correxit magnus perversa Lutherus — Quis nunc, qui vitam corrigat, alter erit?" Er tritt 1656 in einem Bedenken für die Heranziehung der Laien zur kirchlichen Verwaltung und Aufsicht ein. Er veröffentlicht außer zahlreichen Erbauungsschriften 1677 einen Jahrgang Predigten unter dem Titel: Anti-Pseudochristianismus, Abbildung des wahren Christentums im Glauben, Lieben und Hoffen, wider alle atheistische Bosheit, gottloses Thun ꝛc. Spener weiß, daß er auf Grund von 1. Kor. 14 christliche Unterredungen unter Lehrern, Studenten, Verwandten und Nachbarn empfohlen und sich nicht gescheut hat, eine neue Auflage von Thomas a Kempis (doch mit Verwahrung gegen die darin enthaltenen Irrtümer) herauszugeben (Bed. 3, 536. 788.)

Justus Gesenius (geb. 1601 im Lauensteinschen, 1629 bis 1636 Pfarrer in Braunschweig, 1636—1641 Hofprediger in Hildes-

---

[1]) Geb. 1601 in Berlin; gest. als Pfarrer in Linum bei Fehrbellin 1663. — Christianus ethnicus 1633. Mensio christianismi et ministerii Germaniae 1636. Mysterium crucis 1637. Sacerdotium spirituale 1640. Antichristianismus 1650. Excidium Germaniae. — Bed. 2, 277 f.; 3, 189. 509; 4, 126. Cons. 1, 440; 3, 44.

heim, 1641—1673 Oberhofprediger und Generalsuperintendent in Hannover; vgl. Bratke, Just. Ges. 1883) „repräsentiert die Verbindung Calixtinischen und Gerhardschen Geistes.“ In verschiedener Hinsicht (Neubelebung des geistlichen Priestertums, Bibelstudium, Jugenderziehung, Unterscheidung von Religion und Theologie) greift er dem Pietismus vor. In seinen katechetischen Bestrebungen ist er entschieden ein Vorläufer Speners. Sein auf die Praxis gerichtetes Streben tritt namentlich hervor in der 1631 anonym, 1635 mit Namen, später (1639) auch unter dem Titel „Katechismusfragen“ erschienenen, vielfach nachgedruckten, aber auch (Bed. 4, 115) angefochtenen „Kleinen Katechismusschule, d. i. kurzer Unterricht, wie die Katechismuslehren bei der Jugend und den Einfältigen zu treiben.“ Energisch wird hier hervorgehoben, daß die Wiedergeborenen nicht mehr vorsätzlich Sünde thun, ein gutes Gewissen zu bewahren haben u. dgl. Vorausgeschickt sind dem Katechismus „Einfältige Fragen, welche auch die Allereinfältigsten zum wenigsten verstehen müssen.“ (Die Katechismusfragen sind abgedruckt bei Bodemann, katechetische Denkmale der ev. luth. Kirche 1861. Vgl. auch Beste, Gesch. der braunschw. Landeskirche 217—223.)

Es erübrigt noch, etliche Namen sonst wenig oder gar nicht bekannter und genannter Theologen anzuführen, welche durch vereinzelte Aussprüche und Kundgebungen sich mehr oder weniger als Gesinnungsgenossen der bisher charakterisierten Kirchenmänner ausweisen, ohne daß es doch möglich wäre, Genaueres und Ausführlicheres in dieser Beziehung über sie mitzuteilen. — Johann Müller, 1648—1672 Senior des Hamburger Ministeriums und als solcher ein Gegner Schupps, schrieb 1631: „Wie einst ein Luther zur Reformation der Lehre nötig war, so jetzt einer zur Reformation des Lebens.“ — Johann Vilitz (1600—1680), Pastor zu Quedlinburg, gab 1639 drei Predigten heraus, in welchen er das „eine Zeit lang allzusehr vergessene und gleichsam erloschene“ geistliche Priestertum an der Hand der Bibel und der Schriften Luthers behandelte und nach seiner Wichtigkeit und seinen Pflichten einschärfte. Er erhielt beistimmende Briefe von vielen Seiten. Ein Christoph Michael, Pastor in Reval, gratuliert ihm, daß er dieses edle Kleinod der Vergessenheit entrissen habe, und fügt hinzu: „Sollte Luther aus dem Grabe wiederum hervortreten, er würde die meisten nicht für seine Schüler erkennen, welche doch als seine Schüler sich auf unsere Gottesgelehrtheit legen.“ Spener lernte

die Predigten von Vilitz 1671 kennen und gab sie gleichzeitig mit seiner eigenen Schrift über das „Geistliche Priestertum" 1677 wieder heraus (Bed. 3, 178. Cons. 3, 37. 44. G. P. Anhang). — Michael Havemann (1597—1672), nahezu 50 Jahre Geistlicher, 25 Jahre Generalsuperintendent in Stade, giebt 1633 „Christianismi duo luminaria magna" heraus, worin er Rechtfertigung und Heiligung in innige Verbindung zu bringen sucht und falsche Sicherheit nicht weniger bekämpft als selbstgerechte Werkheiligkeit. Spener begleitet eine deutsche Ausgabe dieses Werks vom Jahre 1685 mit einer empfehlenden Vorrede und giebt dabei eine Charakteristik Havemanns, nach welcher die in der „Allg. deutschen Biographie" enthaltene doch wohl einer Ergänzung und Berichtigung bedarf (E. G. S. 2, 170 ff.). — Johann Schübel (1606—1671), Diakon, Pfarrer und Hofprediger in Stuttgart, ist zwar ein Gegner des Synkretismus, will aber doch in der Kirche alles zur Erbauung und Besserung eingerichtet haben, und bezeugt in seiner Amtsführung einen disziplinarischen Ernst.

Unter die Praktiker sind endlich auch jene Moral- und Sittenprediger zu rechnen, die im Gegensatz zu der herrschenden dogmatischen Predigtweise ihre Aufgabe und ihre Stärke zumeist oder lediglich in der Gesetzespredigt, in moralischer Schilderung, Belehrung und Aufmunterung suchen, während sie die Lehre und die Dogmatik mehr oder weniger auf sich beruhen ließen. So zahlreich sie vielleicht waren, so sind doch ihre Erzeugnisse zumeist ungedruckt und sie selbst uns somit unbekannt geblieben, weil eben die Zeit der Tugend- und Pflichtenreligion noch nicht gekommen und Moralpredigten den gangbaren Anforderungen an eine Predigtsammlung nicht entsprachen. — Litterarische Denkmäler haben sich folgende gesetzt. Nikolaus Cornapaeus, Pfarrer im Holstein'schen, läßt 1614 in Hamburg einen „Filius prodigus", d. h. eine moralisierende Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn erscheinen, Johann Philipp Schierstab 1614 ein „Speculum coniugale, d. i. christl. Ehe- und Hausspiegel", 1620 eine „Fraternitas infernalis, d. i. höllische Bruderschaft", eine Personifikation der Laster der Zeit. Johann Konrad Dietrich (1575—1639), Münsterprediger in Ulm, giebt neben „Institutiones catecheticae" (1613) Buß- und Kriegspredigten, Predigten über das 7. Kapitel des Buches der Weisheit und eine „Ulmische Neujahrspredigt" (1634) heraus, voller Klagen und Rügen über Sittenlosigkeit,

Luxus, Putz, Saufen, Unzucht und dergl. Johann Jakob Otho (geb. 1629 in Schwäbisch-Hall, Pfarrer in Gaildorf in Württemberg, später in Münster) veröffentlichte in seinem Todesjahr 1669 einen „Tugendsteg und Lasterweg", den er geschrieben, um die Grundlosigkeit des von römischer Seite erhobenen Vorwurfs nachzuweisen, als dringe man in der evangelischen Kirche nicht genugsam auf ein christliches Leben (vgl. Beck in „Halte was du hast" IV. 1881. S. 536—541).

In diese Kategorie wird auch Joachim Schröder[1]) zu setzen sein, ein Rostocker Pfarrer, welcher, begünstigt von August Varenius (1620—1684), Quistorp II. und Heinrich Müller, in Kapuzinaden zum Teil etwas plebejischer Art und entsprechenden Schriften gegen die sittlichen Verirrungen der Zeit, Trachten, Moden, Sonntagsmärkte und dergl. eifert, namentlich auch gegen die Universitäten, welche — so schreibt er 1644 — „seit dreißig Jahren größeres Verderben über die Welt gebracht haben, als der Krieg selbst." Von den Gymnasien sagt er 1666: „Die ganze Woche haben die alten heidnischen Hurenjäger und Schandlappen Ovid, Terenz, Virgil in den meisten Schulen Raum; Christus aber auf seinem Esel mit dem Katechismus und gottseliger Kinderzucht muß kaum auf den Sonnabend und Sonntag eine Stunde Raum haben." So lebhaft die Klagen und Anklagen Schröders sind, so wenig gehen doch seine Besserungsvorschläge in die Tiefe. Er empfiehlt Predigerkonvente, Kirchensynoden, Ausdehnung der Kirchenzucht und des Elenchus gegen die Obrigkeit und dergl., anstatt vor allen Dingen die religiöse und sittliche Wiedergeburt des einzelnen Individuums ins Auge zu fassen.

3. Die theologische Reaktion.

Der großen Zahl mystisch und der noch größeren Zahl praktisch gerichteter und interessierter Theologen und Laien läßt sich im Grunde genommen nur ein Mann gegenüberstellen, der sich angesichts der Schäden der Zeit nicht begnügte mit mystischem Dilettantismus und Eklektizismus oder praktischen Auskunftsmitteln, sondern eine prinzipielle Reform des theologischen Systems anstrebte. Wohlgemerkt, eine prinzipielle Reform. Eine gewisse Unbehaglichkeit

[1]) 1613—1677; seit 1637 in Rostock. — Hoffartsspiegel 1643. Der Friedensräte Ehrenkron (an die in Osnabrück versammelten Gesandten gerichtet) 1644. Geistlicher Nordstern 1660. Hellklingende Zuchtposaune 1667.

dem herrschenden Dogmatismus, Scholastizismus und Doktrinarismus gegenüber und das Bestreben, die vielen Ecken und Kanten des Systems einigermaßen abzurunden und der dogmatischen Konsequenzmacherei Einhalt zu thun, fand sich bei vielen mystisch und praktisch angeregten Theologen. Auch machte sich eine Richtung auf Emanzipation der sog. natürlichen Theologie von der Alleinherrschaft des kirchlichen Dogmas (in behutsamer Anknüpfung an das, was die Orthodoxie selbst über die aus der Selbst- und Weltbetrachtung sich ergebenden religiösen Erkenntnisse lehrte) verschiedentlich geltend. Bender hat das Verdienst (in den Jahrbb. für prot. Theologie IX. 1883. S. 529—592), auf diese Erscheinung nachdrücklich hingewiesen zu haben. Er nennt als Vertreter dieser Richtung von lutherischen Theologen aus der ersten Hälfte des 17. Jh. Balthasar Cellarius (Epitome theologiae philosophicae seu naturalis, Jena 1641), Johann Meißner (Theologia naturalis, Jena 1648), Heinrich Julius Scheurl (Epitome theologiae naturalis, Wolfenbüttel 1650). Dachte man auch nicht daran, die natürliche Religion und Moral als zur Seligkeit genügend zu bezeichnen, so mußte doch indirekt die zunehmende Betonung und Verselbständigung derselben der autoritativen Kirchenlehre verhängnisvoll werden. Doch es sind dies nur unklare Experimente. Das Verdienst, eine planmäßige Reform der verfahrenen Theologie in Angriff genommen zu haben, verbleibt, wie gesagt, der Calixt'schen Schule und vor allem ihrem Haupt Calixt.

Seit der Reformationszeit ging in einzelnen Theologen neben der herrschenden Schule eine an Melanchthon anknüpfende, durch humanistische Interessen und Motive verstärkte Richtung her, welche sich dem sich zuspitzenden Dogmatismus und Konfessionalismus, speziell der Konkordienformel gegenüber ablehnend oder ausweichend verhielt und durch eine gewisse Weitherzigkeit in Lehrfragen und ein freundlicheres Verhältnis zur reformierten Theologie sich auszeichnete. Diese philippistische Richtung gewann eine lokale Konzentration, einen landeskirchlichen Rückhalt und eine schulmäßige Ausbildung durch die 1576 von Herzog Julius von Braunschweig gegründete Universität Helmstedt; ihren Höhepunkt erreichte sie in Georg Calixt.[1])

---

[1]) Geb. 1586 in Schleswig; studiert in Helmstedt, Jena, Gießen, Tübingen, Heidelberg; Reisen in Holland, Frankreich und England; 1614—1656 Professor in Helmstedt. — Disputationes de praecipuis christianae religionis capitibus

Aus vier Elementen setzt sich das System des Calixt zusammen, einem historischen, einem dogmatischen, einem biblisch-exegetischen und einem ethisch-praktischen. 1. Calixt sucht, zurückgehend auf die Geschichte des Urchristentums nud der alten Kirche einen den christlichen Konfessionen gemeinsamen Glaubensbesitz zu ermitteln, gleichsam eine altkirchliche Normalperiode zu konstruieren, auf deren Basis, als einer allen Konfessionen gemeinsamen, eine Verständigung möglich wäre. So sehr hierbei die Pietät gegen das christliche Altertum anzuerkennen ist und das Bestreben, die kirchengeschichtliche Betrachtung nicht wie bisher im einseitig konfessionellen Interesse auszubeuten, sondern in den Dienst des christlichen Gemeingeistes zu stellen, so sehr war es doch einerseits thatsächlich unmöglich, eine derartige altkirchliche Normalzeit stichhaltig abzugrenzen, andererseits hieß es die Notwendigkeit einer dogmatischen Entwicklung verkennen, wenn man bei den Resultaten einer längst abgelaufenen Epoche stehen bleiben oder die seitherige theologische Bewegung auf dieselbe zurückschrauben wollte. Ein Hauptfehler dieser Art von Geschichtsbehandlung war es namentlich, daß der wesentliche Unterschied vor- und nachreformatorischer Lehrbildung und somit die Bedeutung der Reformation nicht zu ihrem Rechte kamen, ganz abgesehen von der formalen Schwierigkeit, daß die Einführung der altkirchlichen Tradition (consensus quinquesaecularis) als einer Art Nebeninstanz die alleinige Autorität der heiligen Schrift zu bedrohen schien. So gilt denn gleich in Ansehung dieses ersten Punktes das Urteil von Gaß, daß die sehr anerkennenswerten Intentionen des Calixt in einer nur sehr unvollkommenen und anfechtbaren Ausgestaltung in die Erscheinung traten. 2. Calixt sucht eine Vereinfachung des dogmatischen Systems herbeizuführen, indem er die constitutiva fidei von den nur als Voraussetzungen

1611. Epitome theologiae positivae 1619. Epitome theologiae moralis 1634. De auctoritate antiquitatis ecclesiasticae 1639. Desiderium et studium concordiae ecclesiasticae 1650. De tolerantia reformatorum (n. Aufl. 1697). — Henke, die Universität Helmstedt 1833. Ders., Briefwechsel von G. Calixt 1833. Ders., G. Calixt und seine Zeit 1853. 1860. Schmid, Gesch. der synkretischen Streitigkeiten in der Zeit des G. Calixt 1846. Gaß, G. C. und der Synkretismus 1846. Beste, Gesch. der braunschweigischen Landeskirche 1889. S. 189 ff. Friedrich, G. C., der Unionsmann des 17. Jh. 1891. Blanckmeister in den Beitrr. z. sächs. Kirchengesch. VI. 1891. S. 1—84. — Bed. 1, 267; 3, 200. 270. 570. L. Bed. 3, 12 ff. Cons. 3, 210. 219. 423 ff. 715. Feller, monumenta inedita S. 310.

oder Folgerungen in Betracht kommenden Lehrsätzen (antecedentia et consequentia) unterscheidet. Nur hinsichtlich der konstitutiven Bestandteile des Lehrganzen sollte Einheit und Übereinstimmung erforderlich, hinsichtlich der andern Freiheit und Mannigfaltigkeit zulässig sein. Es ist dieses ein Versuch, den auch von der orthodoxen Theologie in der Theorie wenigstens immer festgehaltenen Unterschied zwischen fundamentalen und nicht fundamentalen Sätzen energischer geltend zu machen und auf eine bestimmte Formel zu bringen. Zu Grunde lag bei Calixt eigentlich das Bestreben, Glauben und Dogma, Religion und Theologie auseinander zu halten. Doch trat dieser sehr berechtigte Gesichtspunkt einer qualitativen Unterscheidung von Glauben und Dogma, Religion und Theologie in der Ausführung zurück hinter dem Suchen nach einer quantitativen Abmessung eines bestimmten Lehrminimums. Dieses erforderliche Lehrminimum suchte Calixt nach Möglichkeit einzuschränken, etwa auf den Inhalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses zurückzuführen, und die außerhalb desselben bestehenden Differenzen als untergeordnet nachzuweisen. Begreiflicherweise kam er hierbei bald in Verdacht des Kryptokalvinismus, bald des Kryptokatholizismus; und thatsächlich hat er die vorhandenen Differenzen unterschätzt. 3. Der historische Sinn, welcher Calixt auszeichnete, das Bestreben, das obiectum fidei einzuschränken und zu zentralisieren, sowie eine richtige Einsicht in den biblischen Thatbestand führten Calixt zu einer freieren Auffassung von der Inspirationslehre. Er wollte z. B., was ihm besonders verübelt wurde, die Lehre von der Dreieinigkeit im A. T. nicht mit derselben Deutlichkeit offenbart sehen, wie im N. T. Ja er wollte überhaupt die Inspiration nur für die eigentliche Heilslehre gelten lassen, für den übrigen Teil der Schrift aber nur eine assistentia divina annehmen. Mit diesem Moment seiner Theologie ist Calixt seiner Zeit weit vorausgeeilt, und hat er eben deshalb nur wenig Verständnis und Anklang gefunden; gerade auf diesem Punkte aber war seine Theologie eine bedeutsame „Weissagung für die Zukunft“. 4. Der letzte und das Ganze mehr oder weniger bestimmende Grundzug des Calixtschen Systems ist die ethisch-praktische Richtung und Abzweckung desselben; hier eben berührt er sich nahe mit den Männern der praktischen Reaktion. Nicht nur daß er die „Theologia moralis“, wenn auch nicht überhaupt als der erste, so doch mit neuer Energie in den Kreis der theologischen Disziplinen einführte,

sondern der gesamten Theologie wollte er ein ethisch-praktisches Gepräge geben. „Semper oportet theologiam practicam esse et quod ad praxin, a nobis inquam praestandam et exercendam praxin nihil faciat, pro indifferente, otioso et superfluo habendum.“

Diese ethisch-praktische Abzweckung der theologischen Probleme und die damit zusammenhängenden und daraus resultierenden Unions- und Toleranzideen sind es vorzüglich gewesen, welche Calixt die Sympathieen weiter Kreise, nicht nur vieler Fürsten, Juristen und Staatsmänner im In- und Ausland, innerhalb und außerhalb der lutherischen Kirche, sondern auch mehrerer lutherischer Fakultäten (Altorf, Königsberg, Kiel, Jena, Rinteln) verschafften, während der theoretische, historisch-dogmatisch-biblische Unterbau seines Systems kaum in weiteren Kreisen Verständnis und Zustimmung fand, wie denn dieser Unterbau auch thatsächlich Blößen und Angriffspunkte genug darbot. Das eigentliche Verdienst Calixts besteht darin, die Bewegung der Geister nach der sittlich-praktischen Richtung hin mächtig gefördert und für die historische, dogmatische und exegetische Arbeit fruchtbare Anregungen gegeben zu haben; seine Schwäche bleibt es, daß er den Wert der Schulformel überschätzte, bei der Behandlung der Lehrfragen zu ausschließlich die Reflexion auf das theologische Objekt walten ließ, zu wenig die religiöse und kirchliche Bestimmtheit des kirchlichen Subjekts und der gläubigen Gemeinde ins Auge faßte, überhaupt daß er die kirchlichen Fragen und Probleme zu einseitig als Lehr- und Schulfragen behandelte, hierin im Grunde genommen durchaus ein Kind seiner Zeit und seinen orthodoxen Gegnern ähnlich, wenn er auch zu ganz anderen Ergebnissen kommt als diese. Am allerwenigsten greifbare Resultate erreichte Calixt und seine Schule in dem Bestreben, eine äußerliche Vereinigung oder Verständigung der streitenden Kirchen herbeizuführen. Das Thorner Religionsgespräch (1645) verlief resultatlos, ebenso die Bemühungen, auf dem zur Ausführung des Osnabrücker Friedens nach Regensburg berufenen Reichstag (1653) den Ideen des Calixt Geltung zu verschaffen. Die Vereinigungsversuche zu Kassel (1661) und zu Berlin (1662), in der Hauptsache Nachwirkungen des von Calixt gegebenen Anstoßes, hatten das gleiche Schicksal.

Das aber ist bezeichnend für die Zeitlage, daß es den Anstrengungen der Orthodoxie nicht gelang, ein allgemeines Verdammungsurteil über die Calixtsche Theologie zu Stande zu bringen,

so viele Angriffspunkte auch dieselbe bot. Der Versuch Abraham Calovs in Wittenberg, des fruchtbarsten und unermüdlichsten Bekämpfers des Synkretismus, vermöge einer neuen Bekenntnisformel, des „Consensus repetitus“ vom Jahre 1655, Calixt und seinen Anhang aus der Kirche auszuscheiden, mißlang völlig. Wie die mystische Schule Arnds (vgl. S. 60), so behauptete die theologische Schule des Calixt ihre Existenz innerhalb der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts, bis endlich der Pietismus das auf diese Weise durch Aufnahme heterogener Bestandteile längst morsch und brüchig gewordene Gebäude der Orthodoxie völlig in Trümmer warf. In der gemeinsamen Reaktion gegen das herrschende orthodoxe System begegnen sich also Synkretismus und Pietismus. Im Übrigen sind freilich ihre Ausgangs- und Zielpunkte sehr verschieden. Calixt faßt vor allem das große Ganze der christlichen Kirche ins Auge und sucht theologisch die vorhandenen Konfessionskirchen ins rechte Verhältnis zu einander und zu dem christlichen Lehr- und Lebensideal zu bringen. Spener nimmt seinen Ausgang von den sittlich-religiösen Zuständen und Bedürfnissen des einzelnen Individuums und der einzelnen Gemeinde; er sucht mehr von innen und von unten her, mehr durch die Ausgestaltung des christlichen Lebens als durch die Neuformulierung des Dogmas auf die Kirche einzuwirken. Bei dieser tiefgehenden theologisch-kirchlichen Differenz zwischen Calixt und Spener, bei ihrer sehr verschiedenen Geistes- und Charakteranlage, ist es nicht zu verwundern, daß Spener Calixt nur ein sehr geringes positives Interesse entgegenbringt. Zunächst hat Spener überhaupt „mit Fleiß von Calixt wenig gelesen“, um nicht in die zu seiner Zeit noch fortdauernden synkretistischen Streitigkeiten hineingezogen zu werden, denen gegenüber er eine vollständig neutrale Haltung einzunehmen entschlossen war. Als ihn ein von Herzog Ernst gefordertes Gutachten zwingt, aus seiner Reserve herauszutreten, vermeidet er es wiederum, auf die eigentlichen sachlichen Differenzpunkte einzugehen; er begnügt sich damit, einerseits die persönlichen Vorzüge des Calixt anzuerkennen, anderenteils gewisse Schwächen des Mannes zu bemängeln und einige seiner unhaltbarsten Positionen zu beanstanden. In der Sache hält Spener eine Wiedervereinigung der beiden streitenden Parteien für möglich, aus dem ziemlich äußerlichen Grunde, weil noch kein förmliches Schisma eingetreten und glücklicherweise der consensus repetitus nicht angenommen worden sei. Letzteres, daß die herrschende Schul-

theologie nicht Macht gewinnt, durch einseitige Festsetzung den Streit zu entscheiden und durch neue Bekenntnisformeln die Gewissen zu verbinden, bleibt Spener nachgerade bei der ganzen Frage die Hauptsache. Daß Spener im Übrigen sich so wenig in ein positives Verhältnis zu Calixt zu setzen weiß, hängt auch damit zusammen, daß selbständige prinzipielle dogmatische Formulierung seine Sache nicht war. Umgekehrt ist es auch von Interesse, daß der jüngere Calixt (1622–1701), ein wackerer Verteidiger der Ansichten seines Vaters, keineswegs geneigt ist, im Pietismus ein wahlverwandtes Element zu begrüßen, vielmehr denselben (allerdings mehr in seinen schwärmerischen Auswüchsen und Anhängseln) bekämpft und Spener selbst zum mindesten kühl gegenübersteht (vgl. seine Schrift Spiritus qui ex deo est a spiritu fanatico discretio 1693).

Neben Calixt verdient dessen Kollege nnd Gesinnungsgenosse Konrad Hornejus (geb. 1590 in Braunschweig, 1628—1649 Prof. in Helmstedt) genannt zu werden. Dieser suchte die sittlich bedenklichen Folgen der lutherischen Rechtfertigungslehre durch die Formel zu beseitigen, „daß gute Werke zur Seligkeit notwendig seien." Er fand, wie natürlich, heftigen Widerspruch, namentlich von Seiten der Leipziger Theologen. Einer seiner Schüler aber erteilt ihm das Lob: „Mascule se opposuit impietati et inscitiae ad extremum usque vitae spiritum aeque infestus." Spener, der für die unmittelbar praktische Wendung des Hornejus mehr Interesse und Verständnis zu haben scheint als für die kompliziertèren Aufstellungen des Calixt, wagt Hornejus nur mit Vorsicht als einen seiner Vorläufer zu nennen, „weil er solche Redensarten gebraucht, die von der Formula Concordiae abgehen." Anderwärts giebt er zu verstehen, daß die Redensart des Hornejus zwar mißverständlich und deshalb bedenklich sei, doch aber auch in einem guten und rechten Sinn gebraucht werden könne. (Bed. 3, 276. L. Bed. 3, 13. 18.)

Eine dogmatisch zurückhaltende und in gewisser Art vermittelnde Stellung nahm im synkretistischen Streit die Jenaer Fakultät ein. Johann Musäus[1]) ist ein Hauptrepräsentant dieser Schule, ein Typus dessen, was Walch später einen „moderaten Theologen" nennt. Obwohl er es an Streitschriften gegen Papisten, Reformierte und Socinianer nicht fehlen läßt und bei den bestehenden Funda-

[1]) Geb. 1613 im Schwarzburgischen; 1643—1681 Prof. in Jena. — Hackenschmidt, des luth. Theologen Musäus Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Stud. und Kritiken 1880. — Bed. 3, 427. 430. 557.

mentaldifferenzen eine Vereinigung mit der päpstlichen und reformierten Kirche für unmöglich hält, widersetzt er sich doch entschieden einer förmlichen Verdammung der Helmstedter, urteilt auch „gelinde" über die Formel des Hornejus. Er verteidigt in verschiedenen Bedenken und Erklärungen diese Stellung gegenüber den Wittenbergern, wenn er auch schließlich genötigt wurde, einen gegen den Synkretismus gerichteten Revers zu unterzeichnen. Seine Schriften zeugen von einer tieferen Fassung des Glaubens- und Kirchenbegriffs. — Ausdrücklich lehnt er es 1679 ab, gegen Spener sich auszusprechen.

Die theologischen Ideen des Calixt und seiner Schule, soweit es Unions- und Toleranzideeen waren, suchte — auf dem Gebiet des Protestantismus — Johann Dury (Duraeus),[1] ein geborener Schotte, mit geschäftlicher Emsigkeit, unermüdlicher Zähigkeit und unverwüstlichem Optimismus in Praxis umzusetzen, ohne ihre schulmäßige Ausbildung weiter zu führen. Vom Leipziger Religionsgespräch (1631) an war Duräus ein halbes Jahrhundert in verschiedenen Ländern Europas, unter Lutheranern und Reformierten geschäftig, Verbindungen mit Fürsten, Staatsmännern und Theologen anzuknüpfen, um auf diese Weise eine Annäherung der getrennten Konfessionen zu Stande zu bringen. Sein Rezept bestand in der Hauptsache darin, man solle von allen Schulstreitigkeiten absehen, auf die praxis pietatis sich konzentrieren und wegen der Injurien, die man bisher gegenseitig sich zugefügt habe, eine allgemeine Amnestie eintreten lassen. Wiewohl Duraeus keineswegs der Mann war, die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, zu lösen, fand er doch selbst bei hervorragenden Personen freundliche Aufnahme, Unterstützung und Anerkennung, immerhin ein Zeichen, daß seine Bestrebungen einem vielfach gefühlten Bedürfnis entgegenkamen. — Auch mit Spener trat Duraeus in briefliche Verbindung. Spener verhielt sich gegen seine Projekte ablehnend, denn er konnte nicht umhin, bei aller Anerkennung für den guten Willen des Mannes

[1]) Geb. 1695 in Edinburg; 1627 Geistlicher einer englischen Kolonie in Elbing; gest. 1680. — Hypomnemata de studio pacis ecclesiasticae 1636. Prodromus irenicorum tractatuum 1662. Extractus coagmentationis harmonicae undecim confessionum. Le vrai chrétien. — Benzelius, Dissertatio historico-theologica de J. Duraeo [1744]. Hubler in Nippolds Beitr. z. Gesch. der Schweiz. Ref. Kirchen 1884. S. 276—328. Zeitschr. f. K. Gesch. X. 1889. S. 463—479. — Cons. 3, 30. 49 ff. 101. 145. 219. 272. 542. 592. Völlig. Abf. Pfeiffers S. 187. 226.

das Aussichtslose seines Unternehmens, die Unzulänglichkeit seiner Methode und seiner Mittel hervorzuheben. Namentlich nahm Spener daran Anstoß, daß Duraeus den Nachweis führen wollte, Reformierte und Lutheraner seien eigentlich von jeher im Bekenntnis ganz eins gewesen. Wenn aber auch Spener für gewöhnlich über das Unternehmen des Duraeus in einem mitleidig-abschätzigen Ton spricht, so fehlt es doch auch bei ihm nicht an außerordentlich sympathischen Äußerungen über diesen Mann und sein Werk. Er erklärt (1697), an ihm mehr Zeichen der Kindschaft Gottes und wahrer Brüderschaft gefunden zu haben als an vielen lutherischen Geistlichen.

4. Die Reaktion der lebendigen Orthodoxie.

Um uns den ganzen Umfang und Tiefgang der Gegenströmung gegen das herrschende System zu vergegenwärtigen, welche Spener bereits vorfand, haben wir noch einer Reihe von Männern zu gedenken, welche durch die Art, wie sie persönliche Frömmigkeit, geistliches Leben, sittliche Energie und kirchenreformerischen Ernst an den Tag legen, von dem herrschenden theologischen und kirchlichen Typus sich wohlthuend abheben, ohne doch als Mystiker, Praktiker oder Theologen in eine eigentliche Opposition zur kirchlichen Orthodoxie und zum orthodoxen Kirchentum zu treten, wenn auch die Gemeinschaft gewisser geistlicher und kirchlicher Interessen sie vereinzelt oder gelegentlich den Männern der mystischen, praktischen oder theologischen Reaktion nahe bringt. Es ist begreiflich, daß die Abgrenzung dieser „lebendigen Orthodoxie", zumal ihre Abgrenzung nach der Seite der praktischen Reaktion hin, ihre Schwierigkeiten hat. Immerhin kann der Versuch gemacht werden, eine Anzahl akademischer Theologen, asketischer Schriftsteller, kirchlicher Amtsträger und geistlicher Sänger unter diesem Gesichtspunkt zusammenzustellen und von den bisher behandelten Gruppen zu unterscheiden.

Valerius Herberger,[1]) in seiner Orthodoxie unangefochten, wiewohl ausgesprochenermaßen ein Verehrer Melanchthons, stellt

[1]) Geb. 1562 in Fraustadt (Posen); seit 1590 Diakon, seit 1598 Pfarrer in seiner Vaterstadt; daselbst gest. 1627. — Magnalia Dei 1601—1618. Evang. und Epist. Herzpostille. Passionszeiger. Geistliche Trauerbinden. Predigten über Jes. Sirach. Paradiesblümlein aus dem Lustgarten der Psalmen 1625. — Klopsch, Leben des V. H. 1840. Ledderhose, V. H., Leben und Auswahl seiner Schriften in Klaibers Ev. Volksbibl. II. 1863. Pfeiffer, das Leben des V. H. 1877. Diegel in „Halte, was du hast" 1882. S. 481—496. Henschel, V. H. 1889.

in seinen innigen, volkstümlichen, phantasie- und gemütvollen, lehr- und geistreichen Predigten (die allerdings von spielender Allegorik nicht frei und von einer gewissen Weitschweifigkeit sind) eine erbauliche Ausnahme dar von dem zur Herrschaft gelangenden abstrakten und beschränkten Dogmatismus.

Joachim Lütkemann,[1]) der als Student in Straßburg zu Joh. Schmidt und Dannhauer in ähnlichem Verhältnis stand, wie ein Vierteljahrhundert später Spener, ist nach Dannhauers Urteil „ein Wunder von einem Menschen", da er auf einzige Weise Gelehrsamkeit mit Frömmigkeit verbindet; er ist ein Prediger, dessen Predigten von homiletischen Auswüchsen und Geschmacklosigkeiten frei sind, wie wenige in diesem Jahrhundert, voll edler Freimütigkeit und biblischen Ernstes, ein Erbauungsschriftsteller, dessen Anziehungskraft noch nicht aufgehört hat. Sein „Vorschmack göttlicher Güte" (1643) bildete die erste Lektüre in Speners Kollegium in Frankfurt. Spener zitiert und empfiehlt verschiedentlich seine Schriften als solche, die „mit großer Kraft geschrieben sind."

Von Lütkemann beeinflußt sind Müller und Scriver. Heinrich Müller,[2]) ein Verehrer Arnds, mit der Helmstedter Fakultät in freundschaftlicher Beziehung, ein Mann von gründlicher Gelehrsamkeit, tiefernster Frömmigkeit und praktischer Begabung, legt in klassischer, freimütiger und eindringlicher Sprache Zeugnis ab von den Nöten und Schäden der Zeit. Hand in Hand mit seinen Fakultätsgenossen (Großgebauer, Quistorp II., August Varenius) bekämpft er seit 1660 energisch den Pennalismus; er sucht eine seelsorgerliche und sittliche Einwirkung auf die Studenten auszuüben. Sein Wort (Apostol. Schlußkette 1663, S. 858) von der Abgötterei

---

[1]) Geb. 1608 in Demmin (Pommern); studiert in Greifswald, Straßburg, Rostock; 1638 Diakon und Magister legens in Rostock; 1643 Prof. der Physik und Metaphysik daselbst; 1649—1655 Generalsup. und Hofprediger in Wolfenbüttel. — Evang. und Apostol. Aufmunterung 1652. — Rehtmeyer, Nachrichten von L., herausg. v. Märtens 1740. Beste, Gesch. der braunschw. Landesk. S. 248 ff. — Bed. 1, 298; 3, 204. 605. 828.

[2]) Geb. 1631 zu Lübeck; seit 1651 in akademischer und bald darauf gleichzeitig in kirchlicher Stellung in Rostock; daselbst gestorben 1675. — Himmlischer Liebeskuß. Geistliche Erquickstunden. Evangelische Schlußkette. Apostolische Schlußkette. Geistlicher Dankaltar. Thränen- und Trostquelle. Evang. Herzensspiegel. Kreuz-, Buß- und Betschule. Gräber der Heiligen. — Aichel, H. M. 1854. Wild, H. M., Leben und Auswahl seiner Schriften in Klaibers Ev. Volksbibliothek. III. 1864. Krabbe, H. M. und seine Zeit. 1866. — G. P. 127—132. Bed. 3, 721. 828; 4, 220. 392. 420. Cons. 1, 289.

der Heuchel- und Maulchristen, welche vier stumme Kirchengötzen haben, denen sie nachgehen, deren Kraft sie aber verleugnen, nämlich Taufstein, Predigtstuhl, Beichtstuhl und Altar, erregte einen Sturm der Entrüstung, welchen Müller dadurch zu beschwichtigen suchte, daß er 1665 Bedenken von sechs orthodoxen Theologen veröffentlichte, welche ihm die Schriftgemäßheit jenes Ausspruchs bescheinigten. In einem Bedenken aus dem Jahre 1663 „von der brüderlichen Bestrafung" redet Müller über die Rechte und Pflichten des geistlichen Priestertums — speziell ungeistlichen Amtsträgern gegenüber — in einer Weise, die lebhaft an Speners spätere Forderungen erinnert, ja über dieselben teilweise noch hinausgeht; so wird den Laien für gewisse Fälle ausdrücklich das Recht zugestanden, ohne das Ministerium privata conventicula zu halten. — Spener stellt wiederholt Müller das Zeugnis eines Beförderers und Erweckers des wahren Christentums aus; er führt dessen Ausspruch von den Tempelgötzen mehrfach billigend an, mit dem Zusatz, daß Müller in der Verteidigung desselben nur zu furchtsam gewesen. Im Jahr 1675 übersendet er ihm seine pia desideria, und es bildet sich zwischen beiden Männern eine herzliche Freundschaft, der freilich nach wenigen Monaten durch den Tod Müllers ein Ziel gesetzt wurde. Kurz vor seinem Tode schrieb Müller an Spener, anläßlich des Vorschlags, ein collegium pietatis auf einer Universität zu errichten: „erubescere se quidem, quod consultationes demum suscipiendae sint de studio pietatis in academias introducendo, quae tamen sua institutione nihil aliud esse debebant, quam pietatis scholae; fateri tamen rem esse apprime necessariam." Der Leichentext, den Müller sich wählte, war: „Wir heilen Babel, aber sie will nicht heil werden" (Jer. 51, 9). Müller gehört zu den frommen Orthodoxen, die hinweggeholt wurden, ehe der ausbrechende pietistische Streit sie vor die Notwendigkeit stellte, die Wahl zwischen den Vertretern der alten Orthodoxie und den Anhängern der neuen Bewegung zu treffen.

Ähnlich Christian Scriver.[1]) Seine Orthodoxie ist durchweht von dem warmen Lebenshauch innigen Glaubens, ausgezeichnet

---

[1]) Geb. 1629 in Rendsburg; studiert in Rostock; 1653 Archidiakon in Stendal; 1667 Pfarrer in Magdeburg; 1690 Oberhofprediger in Quedlinburg; gest. 1693. — Seelenschatz 1675. Chrysologia catechetica (Predigten über den kl. Katechismus) 1681. Verschiedene Predigten und Predigtsammlungen, z. B. Herrlichkeit und Seligkeit der Kinder Gottes 1685. Gotthold's Siech- und Sieges-

durch die innige Verknüpfung des dogmatischen und ethischen Elements. Was er schreibt, ist die Frucht seines eigenen Lebens. In „Gottholds zufälligen Andachten“ (1663—1669) weiß er die Religion zu den Vorkommnissen des täglichen Lebens in geistvolle Beziehung zu setzen. Sein Seelenschatz ist nach Speners Urteil ein unübertroffenes Werk. „Blind müßte ein Mensch sein“, sagt Scriver hier, „der den Schaden Josephs nicht sähe, unglaublich lieblos und unempfindlich, der ihn nicht zu Herzen nähme und täglich beseufzte. Siehet man die Lehrer und Vorsteher der Gemeinden an, so kann ja kein vernünftiges Herz in Abrede stellen, daß bei so großer Menge gelehrter Leute es manchmal große Mühe und Sorge bedarf, einige gottselige, treue, eifrige, wachsame, erleuchtete und erneuerte Lehrer, Hirten und Pfleger zu finden.“ — Mit Spener steht Scriver jahrelang in freundschaftlicher Korrespondenz und er bleibt ihm bis ans Ende gewogen. Er beginnt sogar noch kurz vor seinem Tode Erbauungsversammlungen in Speners Sinn zu halten. Seine Orthodoxie blieb nicht unangefochten, unter anderm deswegen, weil er Arnd empfahl. Doch schied er aus dem Leben, ohne tiefer in den beginnenden pietistischen Streit verwickelt zu werden.

Ganz besonders ist es neben der Rostocker Schule die Straßburger Fakultät, welche Männer aufzuweisen hat, deren lutherische Orthodoxie, mit persönlicher Frömigkeit verbunden, ein Auge und Herz sich bewahrte für die Schäden und Bedürfnisse des religiösen und kirchlichen Lebens. Auf eine Anfrage des Herzogs Ernst von Gotha, „wie das gefallene Christentum wieder aufzurichten“, empfiehlt die Fakultät 1636 die Einführung von Bußpredigten, Einschränkung der dogmatischen Polemik in den Predigten, häusliche Einübung des Katechismus, Hausbesuche der Geistlichen, Anleitung der Gemeindeglieder, auch in Abwesenheit des Pfarrers sich mit christlichen Übungen zu beschäftigen u. dgl. Im Jahre 1653 erklärt die Fakultät, auf eine Zuschrift Schröders in Rostock (vgl. S. 97), der sich Zeugnisse erbittet für die von ihm herauszugebende „Zuchtposaune“: „Wir unserenteils haben lange Zeit und Jahre her mit

---

bett 1687. 1694. — Christmann, Chr. S. 1829. Ergenzinger, Chr. S., Leben und Auswahl seiner Schriften in Klaibers Ev. Volksbibl. III. 1864. Krieg, Ch. S., ein Lebensbild aus dem 17. Jh. [1872]. — Bed. 3, 204. 286 ff. 324 ff. 402 ff.; 4, 620. L. Bed. 1, 396; 3, 57. 293. 659. Cons. 3, 375. 655. An Scriver sind jedenfalls auch gerichtet Bed. 1, 453. 571.

unsern Vermahnungen dahin gezielt, am allermeisten, da der barmherzige Gott nach dem unsäglichen Kriegsjammer Hoffnungen erweckt, jetzo sei es Zeit, daß alle evangelischen Kurfürsten und Fürsten, Grafen und Herren, Kanzler und Räte, Superintendenten und Prediger, Rektoren und Präzeptoren ihre consilia zusammentragen und sich bedenken sollten, welchergestalt dem allergnädigsten Gott zu schuldiger Dankbarkeit eine allgemeine Reformation angestellt werden sollte." Die Männer, welche in dieser Zeit die Fakultät repräsentierten, waren Dorsch, Dannhauer und die beiden Schmidt.

Johann Dorsch[1]) ist ein gelehrter und weitschweifiger Polemiker, ein Prediger von spielend-allegorischem Geschmack, dem indessen bei aller Lehrhaftigkeit das eigentlich religiöse, praktisch-andringende Element nicht abgeht, ein energischer Bekämpfer des Pennalismus, dessen Bestreitung er seine Rostocker Antrittsrede (de pessimorum temporum emendatione) widmet, ein Zeuge für das testimonium spiritus internum, ein Freund Arnds. Er hat in Anmerkungen (deren Autorschaft freilich nicht ganz feststeht) Arnd und sein „Wahres Christentum" gegen die Angriffe Osianders in Schutz genommen, Anmerkungen, die dann Spener in eine von ihm besorgte Ausgabe des W. Chr. aufgenommen hat.

Bedeutender ist Johann Konrad Dannhauer.[2]) Er ist ebenfalls in erster Linie Polemiker (Hodomoria spiritus papaei; Hodomoria spiritus calviniani; Mysterium syncretismi detecti) und Dogmatiker (Hodosophia christiana), ein Gegner, und zwar auch nach Henkes Urteil ein „anerkennenswerter Gegner" des Calixt; seine Polemik ist nicht persönlich, sondern sachlich. Sein gesunder praktischer und sein aufrichtig frommer Sinn ließ ihn indessen über den Lehrfragen die Lebensfragen der Kirche nicht vergessen. Er widmet der Ethik eine freilich mehr kasuistische als

---

[1]) Geb. in Straßburg 1597; studiert in Jena unter Gerhard, in Wittenberg unter Meisner; 1627—1653 Prof. in Straßburg; 1654—1659 Prof. in Rostock. — Horning, J. D., ein Lebenszeuge der luth. Kirche 1886. — Bed. 3, 186. Allg. Gottesg. II, 59.

[2]) Geb. 1603 in Köndringen (Baden); studiert in Straßburg, Marburg, Altorf, Jena; seit 1629 Prof. der Beredtsamkeit, seit 1633 Prof. der Theologie, seit 1658 zugleich Präses des Kirchenkonvents in Straßburg; gest. 1666. — Horning, der Straßburger Universitätsprofessor, Münsterprediger und Präsident des Kirchenkonvents J. K. D. 1883. — Über Speners Verhältnis zu Dannhauer und den beiden Schmidt, seinen Straßburger Lehrern, wird in seiner Lebensbeschreibung zu reden sein.

systematische Behandlung (Theologia conscientiaria). Seine Predigt hat etwas von der humoristisch-geistreichen und lebendigen Art Geilers und Fischarts. Er will Früchte des Glaubens sehen und bezeichnet ein Dogma, welches nicht zur Erbauung diene, als coena Heliogabalea. Für die Mängel des Erziehungs- und Unterrichtswesens hat er ein offenes Auge. Er verlangt von der Regierung die Errichtung von Seminaren für Missionare zur Erlernung fremder Sprachen, zu einer Zeit, wo in der lutherischen Kirche das Verständnis für Mission noch sehr gering war. (Vgl. S. 62.) Er bekämpft die „Cäsaropapie" und das akademische Unwesen und tritt in seiner Art für die kirchlichen Rechte der Laien ein. In manchen Einzelheiten wirkt er auch der zunehmenden dogmatischen Überspannung und Konsequenzmacherei entgegen. Endlich, er ist ein Charakter von großer Würde, Gewissenhaftigkeit und Uneigennützigkeit.

Eine mehr irenisch-innerliche Natur ist Johann Schmidt,[1]) ein Mann von herzlicher Demut, Einfalt und Lauterkeit, in der Anfechtung geprüft. Als ein treuer Anhänger der Konkordienformel verwahrt er sich 1638 entschieden gegen die Einführung des Kalvinismus in Colmar. Sein Verhältnis und seine Beziehungen zu Meisner, Gerhard, Andreä, Lütkemann, Glassius, Moscherosch und Andern lassen indessen eine Weitherzigkeit und Vielseitigkeit seines religiösen und kirchlichen Standpunktes erkennen, die über das Maß der gewöhnlichen Schultheologie hinausging. Thatsächlich mußte er „um des Eifers willen in der Übung des Christentums" manches erleiden; in dogmatischer Beziehung wurde ihm vorgeworfen, daß er „die Irrtümer der Calixtiner wenigstens attenuiere". Großes hat er gewirkt als Prediger. Als ein „Straßburgischer Chrysostomus" hat er, nach Aussage seines Leichenpredigers, „viele auf den Weg der Gerechtigkeit, der Gnade und Liebe hineingepredigt." Seine Predigten sind zwar nicht frei von allegorischen und sonstigen Künsteleien und Überladungen, doch in der Polemik maßvoll, auf Gewissensweckung berechnet, reich an praktischem Eingehen auf die sittlichen Lebensverhältnisse und Lebensaufgaben. Ihre ethische Abzweckung geht zum Teil schon aus den Titeln hervor: Regenten-

[1]) Geb. 1594 in Bautzen; seit 1623 Prof., seit 1629 zugleich Präses des Kirchenkonvents in Straßburg; gest. 1658. — Röhrich, Mitteilungen aus der ev. Kirche des Elsasses II, 1852. S. 262 ff. 270 ff. Horning, in den „Beiträgen zur Kirchengesch. des Elf." I—III. 1881—1883.

spiegel, Predigten vom Almosen, Schulpredigten, Ausgang aus Sodom, Zelus pietatis, Christliches Ringen nach der engen Pforte der Seligkeit u. s. w. „Unmöglich, noch einmal unmöglich, sage ich, ich sage zum drittenmale unmöglich ist es, daß ein Mensch in der That vor Gottes Angesicht ein Christ sein könne, der diese beiden Stücke trennt, Glauben an Christum und Nachfolge Christi", so spricht er „Festpredigten" S. 27. Lebhaft klagt Schmidt über Prediger, die „sich unterfangen, die Gottesfurcht zu lehren, deren sensus und Empfindung niemals in ihr Herz gekommen." Durch Visitationen sucht er, wie Dannhauer, das kirchliche Leben in den Straßburger Landgemeinden zu heben; er empfiehlt unter anderem fleißige, gründliche Katechese, Hausbesuche der Geistlichen, Ausübung des geistlichen Priestertums seitens der Laien in gegenseitigem Vermahnen und Trösten.

Den genannten Straßburger Theologen — Dorsch, Dannhauer und Joh. Schmidt — stand der etwas jüngere Sebastian Schmidt[1]) ebenbürtig zur Seite, ein bescheidener, stiller Charakter, ausgezeichnet als gründlicher und selbständiger Exeget in einer Zeit, wo die Exegese im allgemeinen sehr darniederlag, verdient durch eine lateinische Übersetzung der Bibel, sowie durch Kommentare zu verschiedenen biblischen Büchern. In die Wendung, welche die Ideen der Straßburger Schule in Speners Pia desideria nahmen, vermochte er sich freilich nicht mehr zu schicken.

Ein ganzer Lutheraner, doch zugleich eifernd für werkthätiges Christentum, sucht im äußersten Norden der Bischof von Seeland Kaspar Erasmus Brochmand (1583—1652) den Glauben „so zu predigen, daß der ernstlichen Übung der guten Werke nicht das geringste entzogen werde, und die guten Werke so zu preisen, daß dabei dem Glauben sein voller Wert unverletzt bleibt". Sein von Spener mehrfach (Bed. 3, 275. L. Bed. 1, 253) beifällig zitiertes „Universae theologiae systema" (1633) zeichnet sich dadurch aus, daß es immer zugleich die praktischen Interessen ins Auge faßt.

Der unermüdliche und stets gewappnete Streiter gegen Papismus, Kalvinismus, Synkretismus und „neue Propheten" aller Art

---

[1]) Geb. 1617 in Lampertheim bei Straßburg; Prof. in Straßburg 1653 bis 1696. — Horning, Seb. Sch. 1885.

(vgl. S. 71), Nikolaus Hunnius[1]), dessen (übrigens auch von Spener gelobte und empfohlene) „Epitome credendorum“ (1625) nebst seiner „Erklärung des Katechismus Luthers“ (1627) und „Anweisung zum rechten Christentum“ (1633), vielfach und lange in Norddeutschland als orthodoxes Normal-Kompendium galt und gebraucht wurde, fühlte doch auch das Bedürfnis, der Streittheologie wenigstens innerhalb der lutherischen Kirche Grenzen zu setzen. Er tritt 1632 hervor mit einer „Consultatio oder wohlmeinendes Bedenken, ob und wie die evangelisch-lutherischen Kirchen die jetzt schwebenden Religionsstreitigkeiten entweder friedlich beilegen oder durch christliche und bequeme Mittel feststellen und endigen mögen“. In diesem Bedenken machte Hunnius den Vorschlag, durch eine Art Tribunal (daher Collegium Hunnianum) die inner-kirchlichen dogmatischen Streitfragen entscheiden zu lassen. Ernst der Fromme (vgl. S. 76) versuchte vergebens diesen Vorschlag ins Werk zu setzen; Spener erwähnt ihn beifällig in den Pia desideria. Überhaupt führt Hunnius nicht nur das Schwert der Polemik, sondern er ist zugleich redlich bemüht, das kirchliche und religiöse Leben zu bauen und zu organisieren, wie er denn auch in seinem engeren Wirkungskreis den Ruf eines aufrichtig frommen, rechtschaffenen, biedern und herzlich wohlwollenden Mannes genoß.

Andreas Keßler (Kesler),[2]) der den Socinianismus in mehreren Streitschriften bekämpfte, ist zugleich der Verfasser einer „Diaeta“ und einer „Prudentia christiana“, Erbauungsschriften, welche Stoll im Anhang zu Speners „Pia desideria“ im Gegensatz zu den von Spener empfohlenen englischen Erbauungsbüchern empfiehlt. In der Vorrede zu der Prudentia christiana sagt Keßler (1628): „Es haben ja bisher viel eifrige Theologen nach christlicher Reformation des Lebens heftig geschrieen und nicht unbillig. Zwar, was die Lehre des Evangeliums anlangt, haben wir dieselbe durch Gottes Gnade rein und lauter, und da ist keine Reformation von nöten. Soviel aber die Amtsverwaltung und das Leben des Christentums, welches bei der reinen Religion soll gefunden werden,

---

[1]) Geb. 1585 zu Marburg; 1612 Superintendent zu Eilenburg; 1617 Prof. in Wittenberg; 1623—1643 Superintendent in Lübeck. — Heller, Nik. Hunnius, sein Leben und Wirken 1843. — Bed. 4, 190. Cons. 3, 441. Pia des. 137.

[2]) Geb. 1595 Coburg; gest. 1643 daselbst als Generalsuperintendent. — Pia des. 342.

betrifft, da ist die Reformation nach göttlichem Recht hoch nötig in allen Ständen." — Spener nennt Keßler neben Mengering und Meyfart.

Andreas Cramer[1]) erinnert in der Art, wie er die ethischen Verpflichtungen auf die in der Taufe empfangenen Gnadengaben aufbaut und aus diesen abzuleiten versteht, an Prätorius, durch welchen er wahrscheinlich auch beeinflußt ist, ohne daß er jedoch dessen mystische Neigungen und Überschwenglichkeiten teilt. Seine erbaulichen und erwecklichen Traktate, denen man es anmerkt, wie sie aus den Prüfungen und Heimsuchungen des dreißigjährigen Krieges heraus erwachsen sind, behandeln im Anschluß an die kirchliche Heilslehre mit schlichtem Ernst die hochnötige Beförderung des wahren Christentums, das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen. Cramer kann sich das Zeugnis geben, immer dieses als Hauptsache bei seinen Predigten im Auge gehabt zu haben, daß Christus in den Zuhörern Gestalt gewinne, während er dieselben mit „hochtrabenden Subtilitäten und unnötigen Nebenhändeln" nicht aufhalten wollte. Mit Energie verfocht Cramer (1622 bis 1625) in einer an Schriften und Gegenschriften reichen Kontroverse gegen Evenius (vgl. S. 79) den Satz, daß nur ein Wiedergeborener eine wahre theologische Erkenntnis haben könne, später ein Lieblingsgedanke Speners. Evenius widersprach demselben nicht deshalb, weil er die Wichtigkeit des geistlichen Lebens für die Führung des geistlichen Amts verkannt hätte, sondern weil er Glaube und Theologie genauer unterschieden wissen wollte, und weil ihm Cramer das philosophische Studium zu geringschätzig behandelte. — Wie hoch Spener die Schriften Cramers schätzte, geht aus den von ihm veranstalteten Auflagen derselben und den betreffenden Vorreden genugsam hervor.

Eine Säule des lutherischen Bekenntnisses innerhalb der vom Philippismus und Humanismus angekränkelten, vom Weigelianismus und auch vom „Photinianismus" d. h. Socinianismus nicht

---

[1]) Geb. 1582 im Magdeburgischen; 1607 Rektor in Quedlinburg; 1615 bis 1631 Pfarrer in Magdeburg; 1631—1640 Superintendent in Mühlhausen. — Spener gab 1668 eine Sammlung Cramerscher Traktate heraus unter dem Titel „der gläubigen Kinder Gottes Ehrenstand und Pflicht" (vermehrte Aufl. 1688). — Beitrr. zur Gesch. und Charakteristik Cramers in Eilmars „Kirchenhistorie der freien Reichsstadt Mülhausen" 1714. S. 56—69. — C. G. S. II, 1 ff. 11 ff. Bed. 3, 340 f.

unberührten Nürnberger Kirche (Belege hierfür u. a. bei von Soden, Kriegs- und Sittengeschichte der Reichsstadt Nürnberg 1860 bis 1862) ist Johann Saubert.[1]) Er preist 1631 die „Miracula Augustanae Confessionis“, verweigert die Verpflichtung auf die Variata von 1561 und lebt mit dem in symbolischer Hinsicht einer laxeren Auffassung huldigenden Rate jahrelang in Fehde. Zugleich aber ist Saubert ein energischer Beförderer praktisch-lebendigen Christentums. Über Arnd fällt er 1625 ein vorsichtiges, doch mildes Urteil. Wegen seines „Desiderium pacis“ (1640) muß er sich sogar als Synkretist verschreien lassen. Die Klagen Hohburgs (vgl. S. 68) über den Zustand der Kirche hält er für so beachtenswert, daß er sie in seinen letzten Lebensjahren in Predigten behandelt. Vor allen Dingen ist er bemüht, durch sein nach Speners Urteil „nie genug gepriesenes“ „Zuchtbüchlein der evangelischen Kirche“ (1636), sowie in seiner amtlichen Thätigkeit die Kirchenzucht zu heben. Andreä stellt ihm 1647 in einem Nachruf (Sauberti umbra delineata) das Zeugnis aus: „Er hat Christum gegen die Christen, das Evangelium gegen die Evangelischen, die Kirche gegen deren Vorsteher, die Zucht gegen deren Beurteiler, die Gottseligkeit gegen die Frommen, die Gelehrtheit gegen die Gelehrten geschützt.“ — In seinen Bemühungen um Kirchenordnung und Kirchenzucht fand Saubert einen ernsten Mitkämpfer an seinem Kollegen Christoph Leibnitz (1579–1632), der überhaupt in Lehre und Leben gleiche Ziele mit ihm verfolgte.

Zuletzt nennen wir unter den Männern, welche bei allem Festhalten an den Lehr- und Lebensordnungen der Kirche doch einen Übergang von dem einseitigen und ausgearteten Doktrinarismus und der selbstzufriedenen objektiven Kirchlichkeit zu individueller und subjektiver Verlebendigung und Vertiefung darstellen, einige geistliche Liederdichter, die in ihrer Weise eine neue Zeit anbahnen.

Aus den Liedern Johann Heermanns[2]) „klingt noch die alte einfältige Glaubenskraft heraus, doch läßt sich eine Annäherung

---

[1]) Geb. 1592 in Altorf; seit 1622 Diakon, seit 1628 Pfarrer in Nürnberg; gest. 1646. — Cons. 1, 157. Pia des. 94.

[2]) Geb. 1585 in Rauden (Schlesien); 1611—1638 Pfarrer in Köben a. Oder; 1638—1647 zurückgezogen in Lissa. — Zuchtbüchlein, Übung der Gottseligkeit und Labsal in Trübsal neu herausgeg. von Bernhard 1886. Wackernagel, J. H.'s Geistliche Lieder 1856. — J. H., neues Ehrengedächtnis 1759. Ledderhose, das Leben J. H.'s 1857. 2. Aufl. 1876. Wilke, Joh. H. [1887]. Bernhard, Beitrr.

an den mehr subjektiv erweichten Charakter der Paul Gerhardtschen Poesie wahrnehmen.“ Wie er selbst erfahren und geübt hat, was er gelehrt und geschrieben, so dringt er auch in Predigten und Erbauungsschriften auf die Praxis. — Martin Rinckart,[1]) der Kreuz-, Trost- und Danksänger, lernte in der Schule des Lebens und Leidens die treuherzige einfache Sprache des Herzens sprechen und Schulkontroversen auf ihren wahren Wert hin ansehen. Als 1624 die Diözesangeistlichkeit auf der Pastoralsynode zu Eilenburg in dem Kenosisstreit der Tübinger und Gießener Theologen ein Gutachten abgeben sollte, da faßte sie den Beschluß, das teure Kleinod des lutherischen Glaubens festzuhalten, aber „die mehr scharfsinnigen als notwendigen Streitigkeiten“ den Universitäten zu überlassen, da die Pastoren „jetzt kaum das liebe trockene Brot erlangen, geschweige die Streitschriften aller auswärtigen Universitäten sich kaufen könnten.“ Wohl nur ein Beispiel unter vielen ähnlichen, nicht immer bekannt gewordenen, wie die Macht der Thatsachen den Anforderungen und Auswüchsen der Theorie natürliche Grenzen setzte. — Johann Rist,[2]) an dessen Liedern, wie an denen Ernst Christoph Homburgs (gest. 1681), sich Spener als Student erbaute, sprach sich 1651 im Vorbericht zu seiner „Sabbatlichen Seelenlust“ energisch gegen Schein- und Maulchristentum, gegen bloßes Wissen in Glaubenssachen und äußerliche Kirchlichkeit aus. — Endlich sei erwähnt der größte evangelische Liederdichter Paulus Gerhardt,[3])

---

z. Gesch. des Liederdichters J. H. in der Ztschr. d. Vereins für Gesch. Schlesiens 1888. S. 193—218. Schubert, Leben und Schriften J. H.'s in ders. Zeitschr., Band 19, S. 182—236.

[1]) Geb. 1586 in Eilenburg; 1617—1649 Archidiakon in Eilenburg. — Plato, M. R. 1830. Linke, M. R.'s Geistliche Lieder ꝛc. 1886. Graubner, ein Beitr. zur Lebensgesch. M. R.'s 1887.

[2]) Geb. 1607 in Ottensen; 1635—1667 Pfarrer in Wedel an der Elbe. — Hansen, Joh. Rist. Zur Erinnerung an seinen 200jährigen Todestag 1867. Ders., J. R. und seine Zeit 1872. Gödeke und Götze, Dichtungen v. J. R. 1885. — Bed. 4, 327.

[3]) Geb. 1607 in Gräfenhainichen; 1651 Propst in Mittenwalde; 1657—1666 Pfarrer in Berlin; 1669—1676 Archidiakon in Lübben. — Neue Ausgaben seiner Lieder von Wackernagel (zuletzt 1876), Bachmann (2. Aufl. 1877). Gödeke (1877), Gerock (3. Aufl. 1883), v. Schmidt (1882). — Roth, P. G. 1829. Langbecker, Leben und Lieder von P. G, 1841. Sommerlad, P. G. 1860. Richter, P. G. 1876. Becker, P. G. 1880. Schleusner, P. G. 1883. Wangemann, Joh Sigismund und P. G., oder der erste Kampf der luth. Kirche in Kurbrandenburg um ihre Existenz 1884. — Bed. 4, 322.

dessen Gesänge „wegen Geistes und Kraft“ auch Spener allen andern vorgezogen hat. Sein lutherisches Gewissen erlaubte ihm nicht, auch nur stillschweigend den kurfürstlichen Revers anzuerkennen, welcher den lutherischen Predigern in Brandenburg hinsichtlich der Polemik gegen die Reformierten Schranken auferlegte. Lieber verzichtete er auf sein Amt. Gerhardt hat damit die Entschiedenheit seines Luthertums bekundet. Seine Lieder aber mit ihrem Reichtum an Gedanken, der Vielseitigkeit und Mannigfaltigkeit ihres Inhalts, der Tiefe des Gemüts und der Empfindung, dem gelegentlichen Anflug mystischer Kontemplation (G. hat auch Gebete Arnds in Verse gebracht) tragen den Charakter einer Frömmigkeit, welche intensiv und extensiv den Gehalt des herrschenden Luthertums überragt. Sie sind der auch sprachlich meisterhafte und musterhafte Ausdruck von Gedanken, Stimmungen und Empfindungen, wie sie der lebendige Verkehr der gläubigen Seele mit ihrem Gott und Heiland in den mannigfachsten Lagen und Beziehungen des Lebens erzeugt.

5. Rückblick und Zusammenfassung.

Überblicken wir zum Schluß noch einmal den Umfang der von uns als Reaktion gegen die allgemeinen Zustände und die herrschende Richtung in Theologie und Kirche zusammengefaßten Bewegungen und Bestrebungen, so versteht es sich, was zunächst die inbetracht kommenden Persönlichkeiten angeht, daß im Allgemeinen nur diejenigen sich haben namhaft machen lassen, welche durch eine hervorragende äußere Stellung oder durch litterarische Denkmäler vor der Vergessenheit geschützt sind. Eine fortgesetzte Erforschung der Geschichte dieses Zeitraums, zumal der weitere Ausbau der Territorialkirchengeschichte, wird gewiß noch manche Gestalten dieser Art ans Licht ziehen, die nicht vergessen zu werden verdienen, so wie der nächtliche Himmel immer mehr Sterne zeigt, je genauer man ihn betrachtet. Etwa neunzig Namen — freilich von sehr verschiedenem Gewicht und Klang — haben wir angeführt, deren Träger der Hauptsache nach in dem Zeitraum von 1600 – 1675 gelebt und gewirkt haben. Es ist nun zu bedenken, daß die Genannten ihre Hörer, Leser, Schüler, ihre Freunde, Anhänger und Verehrer, ihre Untergebenen, Kollegen, Genossen gehabt haben, die nach vielen Tausenden zählen, daß sie mithin nur die geschichtlich erkennbaren Knotenpunkte eines weit ausgedehnten Netzes von Anschauungen, Gesinnungen, Strebungen und Unternehmungen darstellen, in

welchen die herrschenden Zustände in Theologie und Kirche eine mehr oder weniger lebhafte, deutliche und treffende Kritik, eine mehr oder weniger zielbewußte und zweckentsprechende Opposition, eine mehr oder weniger glückliche und wertvolle Korrektur und Ergänzung gefunden haben. Auf ihre Lebensstellung angesehen sind die Träger der Reaktion, wie natürlich, zumeist Leute vom Fach, Theologen und Kirchenmänner. In verhältnismäßig immerhin beträchtlicher Anzahl sind jedoch auch Laien der verschiedensten Lebensstellung, Fürsten, Staatsmänner, Juristen, Pädagogen, Litteraten und Bürger vertreten. Das durch die Reformation wieder geltend gemachte Prinzip des allgemeinen geistlichen Priestertums hat also, trotz der Verkümmerung, die es erfuhr, doch seine Wirkung ausgeübt. Das Laienelement, dem der Pietismus eine erhöhte kirchliche Bedeutung verleihen sollte, begann seine Rechte und Pflichten zu fühlen. Mehr wie einmal macht Spener die Bemerkung (vgl. S. 79), daß Laien in kirchlicher Beziehung vielfach weiter und tiefer sähen als die im alten Schlendrian befangenen Theologen (Bed. 4, 437. C. G. S. II, 112).

Örtlich betrachtet, sind alle deutschen lutherischen Gebiete vom äußersten Norden (Schleswig-Holstein) und Nordosten (Preußen, Schlesien, Polen) bis zum Südosten (Straßburg) gelegentlich vertreten. Mehrere Städte sind, durch ein Zusammentreffen von Personen und Umständen, typisch für gewisse kirchliche Stimmungen und Strebungen, so Rostock, Helmstedt, Jena, Straßburg, Gotha, Erfurt, Nürnberg, Danzig. Im allgemeinen wird man sagen können, daß die Bürgerschaft größerer Reichs- und Handelsstädte, entsprechend ihrer größeren Selbständigkeit und geistigen Bildung, für Kritik, Opposition und Fortschritt auf kirchlichem und religiösem Gebiet zugänglicher und empfänglicher war, als die mehr passive und stabile Bevölkerung kleiner Residenz- und Landstädte.

In sachlicher Beziehung glaube ich den Nachweis geliefert zu haben, daß das gewöhnlich einseitig hervorgehobene mystische Element zwar weite Kreise in der Kirche gezogen hat, an Ausdehnung und Bedeutung aber das ganz unabhängig von demselben reagierende praktische Element kaum übertroffen hat, während die von Calixt versuchte theologische Reform als ein teils verfrühter, teils verfehlter Versuch den Anklang, den sie gefunden hat, hauptsächlich den konkurrierenden praktischen Gesichtspunkten verdankt. — Die Reaktion richtete sich — von verschiedenen Punkten und

Gesichtspunkten aus — hauptsächlich gegen die Verquickung von Politik und Religion im Kirchenregiment, gegen die Hintansetzung der kirchlichen Rechte der Gemeinden und Laien, gegen scholastischen Doktrinarismus, gegen die theoretischen und praktischen Mängel des Schul- und Unterrichtswesens, gegen religiösen und kirchlichen Formalismus und Mechanismus, gegen die Mängel der Predigt-, Beicht-, Katechisations- und Seelsorgerpraxis, gegen sittliche Laxheit, Gleichgiltigkeit und Zuchtlosigkeit.

Vergegenwärtigen wir uns die Form und Methode, in welcher, und die Mittel, mit welchen reagiert wurde, so finden wir, daß fast alles der Einzel- und Privatinitiative überlassen bleibt, abgesehen von gewissen Fällen, in denen die Obrigkeit und das Kirchenregiment eingreift, oder Universitäten, Fakultäten und Ministerien kollegialisch vorgehen. Einzelne Männer versuchen in der Art, wie sie ihre Amtspflichten erfüllen, lehren, predigen, unterrichten, Seelsorge und Kirchenzucht treiben, durch Briefe, Korrespondenzen, Gutachten u. dgl. auf ihre Zeit und Umgebung einzuwirken. Das Hauptmittel, beinahe das einzige Mittel, auf weitere Kreise zu wirken, ist die schriftstellerische Thätigkeit. So entsteht einerseits eine ganze Litteratur von Klagen, Wünschen, Betrachtungen und Vorschlägen, anderseits eine asketische Litteratur, welche denjenigen religiösen Ansprüchen und Bedürfnissen genügen will, die von dem offiziellen Kirchentum nicht oder nur teilweise befriedigt werden. Was so gut wie ganz fehlt, ist die Association und Organisation der Gutgesinnten und Strebsamen, eine Association und Organisation, wie sie auf belletristisch-litterarischem Gebiet damals — in Nachahmung ausländischer Muster — in Deutschland bereits gewisse Blüten, wenn auch von zweifelhaftem Wert, trieb (Vilmar, 22. Aufl., S. 284). Das Bedürfnis nach einer solchen Association und Organisation auf kirchlichem und religiösem Gebiet machte sich zwar in vereinzelten Kundgebungen dunkel und unklar geltend (hierher gehört z. B. die durch Andreäs Fama fraternitatis Rosaceae Crucis 1614 aufgebrachte und dann ins Mysteriöse gezogene Idee des Rosenkreuzerordens, ferner ein 1631 der Wittenberger Fakultät vorgelegtes Statut einer „neuen Fraternität unter guten Freunden“), seiner Befriedigung aber standen die verschiedensten Umstände hindernd im Wege. So kam es denn zu greifbaren Reformen wenig. Und das, freilich sehr wichtige, Hauptresultat der Reaktion (abgesehen von den unberechenbaren und unmeßbaren Segenswirkungen an einzelnen Seelen) war,

daß gegen das herrschende System Stimmung gemacht, die Befriedigung mit demselben und die Zuversicht auf dasselbe erschüttert und der Boden für eine neue Gestaltung der Dinge bereitet wurde.

Über den zeitlichen Verlauf der reagierenden Bewegung läßt sich bei dem ihr anhaftenden sporadischen und individualistischen Charakter kaum Genaueres sagen. Es wird bei der bereits von Tholuck gemachten allgemeinen Bemerkung sein Bewenden haben müssen, daß der seit dem Beginn des Jahrhunderts zunehmenden Verhärtung und Verengung der herrschenden Richtung entsprechend das Bedürfnis und der Ruf nach Reformen immer lauter und dringender wurde, wie umgekehrt der zunehmenden Reaktion gegenüber die herrschende Theologie immer engherziger, unzugänglicher und intoleranter wurde. Letzteres läßt sich namentlich auf dem dogmatischen Gebiet deutlich beobachten. Spener macht öfters darauf aufmerksam, daß im ersten Drittel des Jahrhunderts noch ein Maß freier Bewegung innerhalb der Orthodoxie vorhanden war, welches man später nicht mehr kannte, und Thesen unangefochten blieben, die sich später nicht mehr hervorwagen durften, ohne als Verletzungen der Orthodoxie aufs lebhafteste angegriffen zu werden. — Was speziell den Einfluß des dreißigjährigen Krieges auf das Entstehen und Wachsen der Reaktion angeht, so ist dieselbe in der Hauptsache ebensowenig als eine aus den Trübsalen und Trümmern der Kriegszeit herausgeborene zu betrachten, als es überhaupt unrichtig ist (vgl. S. 45), für die verfahrenen kirchlichen, religiösen und theologischen Zustände den Krieg allein oder vornehmlich verantwortlich zu machen. Zunächst ist ja offenbar die ganze mystische Reaktion (Prätorius, Weigel, Böhme, Arnd) älter als der Krieg. Aber auch die Klagen, Wünsche und Bestrebungen eines Meisner, Tarnov, Andreä (in seinen ersten Schriften), die bedeutsamen anonymen Laienschriften, sowie das erste Regen des Calixtschen Geistes fallen in eine Zeit, in welcher der (anfangs lokal eng begrenzte) Krieg nennenswerte Wirkungen noch nicht ausgeübt haben konnte, ganz abgesehen davon, daß sie Dinge betreffen, die nicht als Frucht einiger, wenn auch noch so verderblicher Jahre, sondern als Ergebnis einer längeren Entwicklung anzusehen sind. Nur hat der Fortgang und Ausgang des Krieges, wie er (vgl. S. 46) das Ungenügende und Unhaltbare der bestehenden Zustände grell ans Licht stellte, so gewiß auch die reagierende Bewegung erheblich verstärkt und beschleunigt. — In den siebenziger und achtziger

Jahren hatte dann die Spannung einen sehr hohen Grad erreicht. „Die Bäume fangen an auszuschlagen," schreibt Spener 1678, „und geben Hoffnung des zu erwartenden Frühlings." „Es reget sich aller Orten ein ungemeiner Trieb bei vielen, teils bei denen, die an der Kirche dienen und die Sache auf eine ganz andere Weise als vordem ansehen, teils die sonst dem Zug des Vaters folgen und sich angelegen sein lassen, in das rechtschaffene Wesen, so in Christo Jesu ist, einzugehen." „Man spürt eine kräftige Erregung der Gemüter an sehr vielen Orten, teils unter den Theologen, teils Politikern, ja ganz gemeinen und geringen Leuten, daß man anfängt zu erkennen, auf die Art, wie sich der große Hause es eingebildet hat, lasse sich die Seligkeit nicht erlangen, sondern wir müssen ganz anders zu der Sache thun." Spener vergleicht das allgemein vorhandene Verlangen nach einer Besserung der kirchlichen Zustände mit der Zeit vor der Reformation; wie damals habe das Verderben einen gewissen Höhepunkt erreicht, aber wie damals bereite sich auch der Rückschlag und Umschlag vor (Bed. 3, 207 f. 223. 283. 428. 541. L. Bed. 3, 100 f. Cons. 3, 173).

Wenn Spener von dieser Erregung und Bewegung der Gemüter redet, so betont er mehrfach, daß dieselbe nicht auf das Gebiet der lutherischen Kirche und nicht auf Deutschland beschränkt sei, sondern in allen Kirchen und in verschiedenen Ländern, auch bei Reformierten und Papisten, sich zeige, daß es sich also in gewissem Sinn um eine Bewegung der ganzen Zeit handle. Und das ist es, was auch wir schließlich noch ins Auge zu fassen haben, der Parallelismus und die Verknüpfung der in der lutherischen Kirche sich anbahnenden Reaktion mit gleichzeitigen außerlutherischen und außerkirchlichen Bewegungen (vgl. zum Folgenden Nippold, Handb. der neuesten K. Gesch. I. 3. Aufl. 1880. S. 57—94).

In allererster Linie kommen hier die puritanisch-pietistischen Erscheinungen in Betracht, welche in England, in den Kreisen der Presbyterianer, Independenten, Quäker und anderer Dissenters seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hervortreten, und die damit verwandten und teilweise damit zusammenhängenden Bewegungen in der niederländisch-reformierten Kirche (vgl. Weingarten, die Revolutionskirchen Englands 1868. Bauer, Einfluß des engl. Quäkertums auf die deutsche Kultur 1878. Heppe, Gesch. des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich

der Niederlande 1879. Ritschl, Gesch. des Pietismus I. 1880). Die betreffende englische asketische Litteratur (vgl. namentlich Beck, die rel. Volkslitt. 1891. S. 177 ff.) drang schon seit dem ersten Drittel des 17. Jahrhunderts vielfach in Übersetzungen in Deutschland ein. Im Jahr 1678 klagt ein Spener befreundeter lutherischer Theologe, daß alle Buchläden voll englischer Schriften seien; und die zahlreichen Anfragen, welche Spener bezüglich dieser „Engländer“ zu beantworten hat, sind ein indirektes Zeugnis für ihre Verbreitung. In den Hafenstädten Lübeck und Hamburg drangen auch auf dem Wege des Verkehrs englische Ideen ein, wie z. B. der 1661 vom Hamburger Ministerium herausgegebene „Quäkergreuel“ beweist. Von den Niederlanden aus (sie hatten nach jahrzehntelangem Ringen 1609 ihre politische und religiöse Unabhängigkeit erkämpft) wurden namentlich die reformierten und lutherischen Kirchengebiete des Rheinlandes beeinflußt. Zahlreiche in Deutschland unmöglich gewordene theologische und religiöse Existenzen suchten und fanden im Verlauf des 17. Jahrhunderts in Holland Schutz und Unterkunft, Dank der daselbst vorhandenen kirchlichen, religiösen und bürgerlichen Freiheit, um von dort aus auf ihre deutsche Heimat zurückzuwirken. Spener selbst hegte (1677) den Gedanken, daß die Sache der Gottseligkeit in Holland eine Zufluchtsstätte finden möchte, wenn die Schwierigkeiten, die man ihr in Deutschland bereite, unüberwindlich sein sollten (Bed. 3, 162).

So verdienstlich es war und so notwendig es ist, auf diese Zusammenhänge des religiösen Lebens in Deutschland mit dem Ausland hinzuweisen, so auffallend die Ähnlichkeit zwischen der Bewegung in der reformierten und in der lutherischen Kirche ist, und so begründet die Behauptung, daß Deutschland im Verlauf der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, wie inbezug auf Politik, Wissenschaft, Philosophie und Litteratur, so auch in religiöser und theologischer Beziehung von dem zur Zeit kulturell höherstehenden Ausland wertvolle Anregungen empfangen hat, so unberechtigt ist doch die Auffassung, als sei deshalb die pietistische Bewegung in Deutschland nur als eine Nachwirkung und Nachbildung fremder Muster zu betrachten. Vielmehr werden unsre bisherigen Ausführungen ergeben haben, daß die wesentlichen Elemente des spenerschen Pietismus sich fast gleichzeitig und in der Hauptsache vom Ausland unabhängig innerhalb der lutherischen Kirche Deutschlands entwickelt haben, wie denn ähnliche Zustände und Bedürfnisse

auch unabhängig von einander ähnliche Bewegungen hervorbringen können. Was insbesondere Spener angeht, so wird seiner Beeinflussung durch die englische asketische Litteratur, seiner Bekanntschaft mit Labadie und der reformierten Schweiz, seiner Sympathieen für gewisse niederländische Theologen entsprechenden Orts zu gedenken sein. Das Wesentliche seines geistigen Gehalts — soweit es nicht überhaupt sein individuelles Eigentum ist — zog er aber (nebst der h. Schrift, Tauler, Luther 2c.) aus den Schriften von Männern, die in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts und aus den Verhältnissen dieser Kirche heraus vor ihm Gleiches oder Ähnliches wie er erstrebt hatten, wie er denn auch auf diese als seine Lehrmeister sich beständig beruft.

Nehmen wir zu dem, was über die pietistische Bewegung in der reformierten Kirche gesagt ist, die gleichzeitigen und verwandten Erscheinungen in der katholischen Kirche des 17. Jahrhunderts hinzu (Jansenismus, Gallikanismus, Quietismus 2c.; vgl. Heppe, Gesch. der quietistischen Mystik in der kath. Kirche 1875, dazu Nippold, zur geschichtl. Würdigung des Quietismus, Jahrbb. für prot. Theol. 1877, S. 285—322), so kann man allerdings mit Tholuck von einer „atmosphärischen Erscheinung“ auf dem kirchlichen Gebiet dieser Zeit reden, von einer atmosphärischen Erscheinung, als deren Signatur angesehen werden darf, negativ, die Unbefriedigung mit den traditionellen kirchlichen Formen und eine zunehmende oder versuchte Emanzipation von denselben, positiv, das Streben nach größerer Vertiefung, Verinnerlichung und Realisierung des religiösen Ideals im privaten und öffentlichen Leben.

Zur Erschütterung des Vertrauens in die überlieferten kirchlichen Formen und zur Begründung einer größeren Freiheit und Selbständigkeit des geistlichen Lebens trug auch die außerkirchliche Entwicklung der Kultur und des Geisteslebens wesentlich bei. Die Philosphie nahm durch die Engländer Bacon von Verulam (1561—1626), Herbert von Cherbury (1581—1648), Hobbes (1588—1679) und Locke (1632—1704), die Niederländer Descartes (1596—1650) und Spinoza (1632—1677), endlich durch Leibniz (1646—1716) eine neue Wendung. Spener freilich, wiewohl mit Leibniz befreundet, hat von dieser neuen Philosophie so gut wie gar keine Notiz genommen. Mehr Interesse als die spezifisch-philosophischen Fragen hatte für ihn der gleichzeitige Umschwung und Aufschwung der Naturwissenschaften. Dieser ist gekennzeichnet

durch die Namen Kepler (1571—1630), Galilei (1564—1642), von Guericke (1602—1686), Huygens (1629—1695) und Newton (1642—1727), durch die Abwendung vom abstrakten Autoritäts- und Traditionsprinzip zu konkreter empirischer Forschung und Beobachtung. „Während die Theologie das Feld der Geisteslehre noch völlig beherrschte und wütende Streitigkeiten die Stimmen des ruhigen Urteils übertäubten, legte im Stillen auf dem Gebiet der äußern Natur die strenge Forschung einen unerschütterlichen Grund zu gänzlich veränderter Weltanschauung“ (Lange, Geschichte des Materialismus). Auf pädagogischem Gebiet reagierten Ratichius (1571—1633) und Commenius (1592—1671) gegen die Herrschaft der lateinischen Grammatik und sonstige Unnatur zu Gunsten der Muttersprache und eines rationellen Unterrichts. Die aufkommenden Zeitschriften, namentlich wissenschaftlichen und litterarischen Inhalts, bildeten ein wichtiges Mittel für den Verkehr und Gedankenaustausch zwischen verschiedenen Geistesgebieten, Territorien und Kirchen. Seit 1665 erschien in Paris das „Journal des savants“, seit 1682 in Leipzig die „Acta eruditorum“, seit 1684 in Amsterdam die „Nouvelles de la Republique des Lettres“ (der Herausgeber, Pierre Bayle, erklärt in der Vorrede, in religiösen Angelegenheiten mehr den unparteiischen Berichterstatter als den Richter spielen zu wollen), seit 1688 die erste deutsche Zeitschrift, die „Monate“ des Thomasius, seit 1689 Tentzels „Monatliche Unterredungen“ (Thorn und Leipzig). Ebenso hat das 17. Jahrhundert die ersten Zeitungen hervorgebracht. Straßburg (1609), Frankfurt (1615) und Berlin gehören zu den ersten Städten auf deutschem Boden, die solche aufzuweisen haben.

Der zunehmende Verkehr, Reisen, Handel und Wandel trugen dazu bei, eine immer größere Mischung nationaler, konfessioneller und geistiger Elemente hervorzubringen, welche die geistige Annäherung, die Vergleichung, Prüfung und Kritik auch der kirchlichen Lehren, Einrichtungen und Zustände beförderte. Bereits 1602 kursierte unter der süddeutschen Soldateska das interkonfessionelle Sprüchlein: „Ablaßbrief thu ich nicht kaufen, zu keiner Wallfahrt mag ich nicht laufen. Ich ehre aber Gottes Mutter und glaube nicht an Doktor Luther. Dennoch bin ich kein Papist, desgleichen auch kein Kalvinist. Ich glaub an den Herrn Jesum Christ, der für mich und mein Sünd gestorben ist.“ Im Jahre 1613 erschien anonym in Augsburg eine „Harmonia oder Vereinigung derer, so

die Welt nunmehr katholisch, lutherisch, kalvinisch oder reformiert nennt.“ Der katholische Grimmelshausen träumt in seinem „Abenteuerlichen Simplicissimus“ (1669?) von einem „teutschen Helden, der die ganze Welt bezwingen und zwischen allen Völkern Friede stiften wird.“ Der soll auch die Religionen mit einander vereinigen, die rechte, wahre, heilige und christliche Religion durch die allergeistreichsten, gelehrtesten und frömmsten Theologen von allen Orten und Enden her verfassen lassen und diese „geläuterte Religion“ der ganzen Welt verkünden.

„Nicht länger“, sagt Rotteck mit Bezug auf die Zeit von 1648—1789, „ist die Religion das große Triebrad der Hauptbewegung der Völker in Krieg und Frieden.“ „Der menschliche Geist“, sagt Ranke (Weltgesch. IX, 2. Abt. S. 156), „nahm eine von dem Theologischen mehr abweichende Wendung, eine freiere und unbedingtere Richtung auf das Wesen der Dinge.“

Kurz, eine neue Zeit war im Anzug. Ja, nach der bisherigen Entwicklung der Dinge kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß der im Verlauf des 17. Jahrhunderts, wenn auch in der Stille und sehr allmählich, sich vollziehende Umschwung der gesamten Denk- und Anschauungsweise viel radikalerer Natur war als die durch die Reformation begründete Veränderung der geistigen Physiognomie Europas. Die Veränderung, welche auf kirchlichem und religiösem Gebiet im 17. Jahrhundert sich vollzieht, ist mit der Ausdruck einer allgemeinen Bewegung der Geister. Spener aber wußte es sehr wohl, daß er einem Zuge der Zeit folgte, daß er weit mehr getragen wurde von einer in der Zeit liegenden und von lange her sich vorbereitenden Bewegung, als daß er seiner Zeit wesentlich neue Impulse gegeben hätte (Wahrh. Erz. 11 ff.). Worin aber, bei aller Bedingtheit durch die Zeitlage und bei aller Abhängigkeit von Vorläufern und Vorgängern, die eigentümlichen Verdienste Speners bestehen, und wie es zusammenhängt, daß die Bewegung, die er vorfand, durch ihn eine wesentliche Steigerung erfuhr, das hat die Darstellung seines Lebens- und Entwicklungsgangs zu zeigen.

Zweites Buch.

Das Leben Speners.

Speners Lebens- und Entwicklungsgang.

Quellen für das Biographische überhaupt: Speners Schriften, namentlich Eigenh. L. L., Bedenken und Briefe, sowie die Zuschriften und Vorreden zu verschiedenen seiner Werke; Canstein mit den unbedeutenden Zusätzen und Ergänzungen von Gerber, Lange, Steinmetz, Reitz. — Bearbeitung: Hoßbach.

Erstes Kapitel.

Heimat und Jugend (1635—1651).

Strobel, Vaterländische Geschichte des Elsasses. 2. Aufl. 1851. IV. V. Lorenz und Scherer, Gesch. des Elsasses 3. Aufl 1886. — Geschichtl. Mitteilungen über die Herrschaft Rappoltstein in Speners Opus heraldicum, pars. spec. 509—515. Barthold, das Pfeiferrecht der Herrn von Rappoltstein (Blätter für litterarische Unterhaltung 1852, Nr. 28). Rathgeber, die Herrschaft Rappoltstein 1874. — Röhrich, Mitteilungen aus der Gesch. der ev. Kirche des Elsasses. 1855. II, 99—128. III, 321—328. 449. — Horning, Spener in Rappoltsweiler, Colmar und Straßburg 1883. Ders., ein Kleeblatt Rappoltstein'scher Gräfinnen aus dem 17. Jh. 1886. Ders., Joachim Stoll 1889. Ders., Johann Jakob, der letzte Derer von Rappoltstein 1890.

Philipp Jakob Spener wurde am 13. Januar (alten Styls) 1635, Abends 5 Uhr, in dem am Fuß der Vogesen malerisch gelegenen Städtchen Rappoltsweiler (Ansicht von R. bei Merian, Topographia Alsatiae 1663. S. 43), damals Residenz der Herrn von Rappoltstein, geboren und fünf Tage darauf zur heiligen Taufe gebracht.[1]) Es war die Zeit, in welcher nach dem Einfall der Schweden die Schrecken des 30jährigen Krieges auch über das

[1]) Über das Geburtshaus Speners besteht nur eine unsichere Tradition, derzufolge es ein in der Nähe des jetzigen Pfarrhauses stehendes Haus wäre (vgl. Speners Säkularfeier 1836. S. 16).

Elsaß sich zu verbreiten begannen. Rappoltsweiler ist in hervorragendem Maß durch dieselben nicht betroffen worden, und Spener erwähnt aus seiner Kindheit und Jugend ausgestandener Kriegsbedrängnisse nicht. Der Vater Speners, Johann Philipp, stammte aus Straßburg (1590 kommt in Straßburger Akten ein Goldschmied Michael Spener vor; dessen Witwe Apollonia, in Geispolsheim bei Straßburg wohnhaft, jedenfalls katholisch, wurde 1616 als der Hexerei geständig in Zabern verbrannt, vgl. Spach, lettres sur les archives départementales du Bas-Rhin 1862. S. 417 ff.). Der Vater Speners hatte, erst als Hofmeister und Reisebegleiter eines der jungen Herren, dann als Rat und Archivar (Registrator), im Ganzen über 40 Jahre seiner Herrschaft gedient und starb 1657. Die Mutter, Agatha geb. Saltzmann aus Colmar, ging 1664 eine zweite Ehe ein mit Ludwig Barth, Rat und Waisenhausvorsteher in Colmar, dem Spener nachrühmt, daß er ihm kein Stiefvater gewesen sei, und starb, 1675 zum zweitenmal Witwe geworden, 1683 bei ihrem Sohn in Frankfurt. Spener stellt seinen Eltern, namentlich seiner Mutter (vgl. E. G. S. Widmung zu der Gläubigen ewiges Leben), das Zeugnis aus, daß sie, die ihn von Kindheit auf zum Dienst des Herrn bestimmt hatten, an gottseliger Auferziehung nach ihrem Vermögen nichts an ihm ermangeln ließen, und noch kurz vor seinem Tode dankt er ihnen diesen Dienst.[1])

Die Herren von Rappoltstein, welche erst 1651, kurz vor dem Aussterben der männlichen Linie (1673), den Grafentitel annahmen, besaßen das Reichslehen über sämtliche Fiedler, Pfeifer, Zinkenbläser und Bänkelsänger. Seit 1390 — freilich nicht ohne Unterbrechung — versammelten sich infolgedessen alljährlich am 8. September, dem Geburtstag der Himmelskönigin, ihrer Patronin, alle Spielleute des mittleren Elsaß in Rappoltsweiler zum „Pfeiferrecht" (Pfeifertag). Die Festlichkeiten dauerten mehrere Tage (vgl. Culmann, Gesch. von Bischweiler 1826. S. 64). Das hierbei sich entwickelnde

[1]) Spener hatte sieben Geschwister, drei (ältere) Schwestern und vier (jüngere) Brüder: Agatha Dorothea, später verheiratet mit dem Rappoltstein'schen Hofprediger Joachim Stoll; Sophia Cäcilia, 1671 verheiratet mit dem Pfarrer Johann Heinrich Horb, sie starb 1727; Katharina Regina (gest. 1690), verheiratet mit Johann Ulrich Wild (gest. 1691 als Hofprediger und Superintendent in Darmstadt; Johann Michael, später hochgräflich. hanauischer Pfarrer (Briefe von ihm im Konsistorialarchiv zu Buchsweiler), dann in Worms(?); Johann Jakob, Bürger (Konditor?) in Frankfurt; Philipp Heinrich, gest. als Zollverwalter in Hanau; Georg Wilhelm, später Rat in Hanau.

tolle Treiben dieser fahrenden Leute mag nicht wenig dazu beigetragen haben, in der Seele des von Jugend auf zu natürlicher Blödigkeit (L. Bed. 1, 358) und frühreifem Ernst geneigten, schüchternen und gewissenhaften Knaben jene Abneigung gegen Tanz, Spiel, Scherz und lärmende Festlichkeiten zu zeitigen, welche die spätere Auffassung des Mannes kennzeichnet. Weil die Herrschaft Rappoltstein unter der Oberhoheit des Bistums Basel stand, durfte lutherischer Gottesdienst nur in der herrschaftlichen Schloßkapelle abgehalten werden, und Teil nehmen durften nur zum Hof in Beziehung stehende Personen. An Reibereien fehlte es unter diesen Umständen nicht, und Spener hatte frühzeitig Gelegenheit, römisches Wesen von seiner unangenehmen Seite kennen zu lernen.

Die Familie Speners stand, wie dieser selbst noch in späteren Jahren, zu der herrschaftlichen Familie in guten Beziehungen und, wie es schon die beschränkten Verhältnisse mit sich brachten, mit derselben in lebhaftem Verkehr (C. G. S. I, 599). Den letzten Derer von Rappoltstein, den blinden Grafen Johann Jakob (1598—1673), und seine Gemahlin Anna Claudia, eine geborene Wild- und Rheingräfin (gest. 1673), bezeichnet Spener ausdrücklich (Vorrede zum Opus heraldicum, pars generalis) als seine Gönner und Wohlthäter. Dieser Verkehr mit der herrschaftlichen Familie erweckte früh in dem Knaben die Neigung zu heraldischen und genealogischen Studien, und hatte außerdem die für sein späteres Wirken noch wichtigere Folge, ihm eine bemerkenswerte, für uns namentlich aus seinen Briefen erkennbare Gewandtheit im Umgang mit Vornehmen zu verschaffen.

In religiöser Beziehung wurde Spener in dieser Periode — wie es scheint mehr noch als durch seine Eltern — durch zwei Personen beeinflußt, seine Pathin, Agathe von Rappoltstein, und seinen Lehrer, den Hofprediger Stoll.

Agathe, eine geborene Gräfin von Solms-Laubach-Wildenfels (geb. 1585), war seit 1609 die zweite Gemahlin Eberhards von Rappoltstein, der 1637 starb. Sie hat, wie Spener sagt, den guten Funken, den sie in ihm wahrnahm, aufblasen helfen, den Knaben viel um sich gehabt, ihn von der Eitelkeit der Welt abzuziehen gesucht und mit Vermahnen, Examinieren und leiblichen Wohlthaten ihm viel Treue bewiesen. Ihr Tod (1648) hat den dreizehnjährigen Knaben tief erschüttert. War es nach den Andeutungen, die wir darüber haben, ein mehr mystisch-quietistisches, etwas weichlich welt-

flüchtiges Christentum, welches Spener von dieser Seite nahe gebracht wurde, so war es ein heilsames Gegengewicht, daß gleichzeitig eine so männliche, kernige, thatkräftige und kirchlich bestimmte Persönlichkeit, wie Stoll es war, auf ihn einwirkte. Joachim Stoll (geb. 1615 zu Gartz in Pommern, seit 1647 Rappoltstein'scher Hofprediger, seit 1660 mit Spener verschwägert, gest. 1678) ist ein Mann, dessen ganzes Wesen Nüchternheit, Entschiedenheit, Gediegenheit und selbstlose Hingebung atmet, ein praktisch-eindringlicher Prediger, ein emsiger und tüchtiger Katechet, ein Geistlicher, der unter den angedeuteten schwierigen Verhältnissen — war es ihm doch vom Bistum Basel verboten, die Päpstlichen auf der Kanzel auch nur zu nennen — unerschrocken und klug zugleich das Interesse seiner Kirche und seiner Gemeinde zu wahren wußte. In allen diesen Beziehungen hat er eingestandenermaßen Spener beeinflußt; ja Spener stellt ihm gelegentlich das Zeugnis aus, daß er ihm „unter Menschen die ersten igniculos eines wahren Christentums" verdanke, und erklärt, daß er ihn billig als seinen Vater ehre. Nur darin weicht Stoll von seinem Schüler ab, daß er das heimliche kalvinistische Gift in den englischen Erbauungsbüchern fürchtet und das Lesen derselben widerrät (womit freilich nicht recht zusammenstimmen will, daß Spener auf Stolls Rat [Cons. 1, 158] Dyke gelesen haben will).[1]

Erwähnen wir noch Georg Sigismund Vorberg, den Verfasser mehrerer geistlicher Lieder, der Spener in Geschichte, Geographie und Poesie unterrichtete, und der seinen Schüler daran gewöhnte, nimmermehr in einem Carmen heidnische Götternamen anzuwenden, es sei denn, daß es ihnen zur Schande gereichte (Bed. 2, 26), so hätten wir die Zahl der Personen erschöpft, deren Einwirkung auf Spener in dieser Periode sich nachweisen läßt.

Nicht minder wichtig als diese Personen war eine Reihe von B ü c h e r n, die auf den lern- und lesebegierigen Knaben nachhaltig einwirkten, wie denn Spener sein ganzes Leben hindurch, unter Büchern und mit Büchern lebend, gerade durch Bücher wesentlich in seinen Auffassungen bestimmt und gebildet wurde. Außer Arnd's Wahrem Christentum, das eine Lieblingslektüre des Knaben bildete,

---

[1]) Zur Charakterisierung Stolls dient der zweite Anhang zu den Pia des., welchen er verfaßte. Hier z. B. der Ausspruch: „So lange Predigen wird bleiben eine rhetorische Kunst, so lange wird die Andacht sein ein Dunst." Im Übrigen vgl. Cons. 1, 356. Bed. 3, 308. 251. L. Bed. 1, 467. 470; 3, 70.

und Hunnius' Epitome credendorum fand dieser in der Bibliothek seines Vaters zwei englische, ins Deutsche übersetzte Bücher, Sonthoms „Güldenes Kleinod" [1]) und Baylys „Praxis pietatis" [2]) (Cons. 3, 137). Nebst diesen beiden englischen Büchern wurde Spener, wahrscheinlich erst als Student, jedenfalls aber noch in jungen Jahren, bekannt mit Dykes „Selbstbetrug", [3]) und vermutlich gegen Ende seines Straßburger Aufenthaltes mit Baxters „Selbstverleugnung" [4]). Ich fasse die Charakterisierung dieser vier englischen Bücher — neben welchen gelegentlich noch Joseph Halls (1574—1656) Henochismus von Spener beifällig erwähnt wird — und die Besprechung ihres Einflusses auf Spener hier zusammen, wie denn auch Spener sie später gewöhnlich zusammen nennt. [5]) Beachtenswert ist zunächst,

---

[1]) Emmanuel Sonthom[b]s (der Name ist wahrscheinlich Pseudonym für Thompson) „Güldenes Kleinod der Kinder Gottes" erschien deutsch bereits 1632 und 1633 in Straßburg, und diese Ausgabe wahrscheinlich hat Spener vorgelegen. Der Titel beruht auf Phil. 3, 14. Das ziemlich umfangreiche Buch, als dessen Zweck bezeichnet wird, „wie doch einer, der mit dem Namen ein Christ ist, auch in der That und Wahrheit ein Christ werden möge", zerfällt in drei Hauptteile: I. Ursachen, welche den Menschen zur Besserung des Lebens aufmuntern sollen. II. Hindernisse, welche den Menschen von der Besserung des Lebens abzuhalten pflegen. III. Von den rechtschaffenen Früchten der Buße.

[2]) Lewis Bayly (gest. 1632) gab 1612 seine „Praxis pietatis" heraus, die noch zu seinen Lebzeiten über fünfzig Auflagen erlebte. Ein Straßburger Theologe veranstaltete eine gereinigte deutsche Auflage (Aufr. Üb. 241). 1629 erschien eine deutsche Ausgabe in Zürich. Eine Baseler Ausgabe von 1688 führt den Titel: „Praxis pietatis, das ist Übung der Gottseligkeit, darinnen begriffen, wie ein Christ, dem seine Seligkeit angelegen, sein Leben alle Tage in wahrer Gottesfurcht anstellen, wohl zubringen und zuletzt selig beschließen möge".

[3]) Daniel Dyke (gest. 1620) gab 1614 heraus „Nosce te ipsum, oder Selbstbetrug, samt der wahren Buße, welche das fürnehmste Stück der Gottseligkeit". Der Titel beruht auf Jerem. 17, 9. 10. Das Buch wurde von D. H. P. (1652?) ins Deutsche übersetzt.

[4]) Richard Baxter (gest. 1691), „der Joh. Arnd der englischen Kirche", ein ungemein fruchtbarer asketischer Schriftsteller, ließ, vermutlich zwischen 1648 und 1660, ausgehen „die notwendige Lehre von der Verleugnung unser selbst" (Luk. 9, 23). Der mit Spener befreundete Johann Fischer, damals in Lübeck, ließ unter der Marke J. F. L. 1665 zu Hamburg eine (die erste?) Übersetzung dieses Buches ausgehen. Vermutlich ist es diese Ausgabe, durch welche Spener das Werk kennen lernte. Vgl. Neander, R. Baxter 1833. von Gerlach, R. B. 1836. Baxter et l'Angleterre religieuse de son temps 1840. Weingarten, Baxter und Bunyan 1864. Boyle, R. B. 1883.

[5]) Speners Aussagen über diese englischen Bücher finden sich Bed. 1, 335 ff.; 3, 347 f.; 4, 411 f. 461 f. Cons. 1, 144. 158. 160. 338. 342; 3, 137. 246.

daß nicht nur Arnds Wahres Christentum, sondern die Schriften eines Sonthom, Dyke, Bayly in lutherischen Kreisen des Elsasses um die Mitte des 17. Jahrhunderts eine solche Verbreitung hatten und von Straßburg aus in einer Weise verbreitet wurden, daß sie als ein unauffälliger Bestandteil einer lutherischen Hausbibliothek angesehen werden konnten (vgl. S. 121.) Spener bezeugt nun, von seiner frühesten Jugend her nicht wenig Antriebe zur Frömmigkeit aus diesen englischen Büchern erhalten und aus denselben vieles zu seiner Besserung, Erbauung und Aufmunterung gelernt zu haben. Namentlich ist er in der „Praxis pietatis" durch die Vorstellung des bei den Gläubigen seligen, bei den Gottlosen aber unseligen Zustandes in dem Leben, in dem Tode und nach dem Tode „ziemlich kräftig" gerührt worden, weshalb auch der Knabe einen Teil der Kapitel von der Seligkeit der Gläubigen in deutsche Verse gebracht hat. Später kam Spener allerdings zu der Erkenntnis, daß in diesen englischen Büchern Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung vermischt und durcheinandergeworfen sei. Er bleibt aber dabei, daß sie in dem, was sich auf die Erweckung der Buße und das Wachstum in der Heiligung bezieht, rechte Meister sind. Und dem wegwerfenden Urteil eines Calov gegenüber macht er sich anheischig, auf Erfordern öffentlich zu bezeugen, daß er solchen Büchern ebensoviel oder mehr verdanke als irgend welchen andern nächst der heiligen Schrift. Jedenfalls ist anzunehmen, daß die nachgerade von ihm gerügten Mängel dieser Bücher ihm erst später (im Verlauf seines theologischen Studiums) zum Bewußtsein kamen, und daß er dem Eindruck derselben sich zunächst unbefangen hingab.

Liest man sich nun in diese Bücher hinein, so findet man in der That, wie im Großen und Ganzen, so im Einzelnen, zahlreiche und überraschende Analogien mit der später hervortretenden religiösen Auffassung und Richtung Speners. Es geht durch diese Bücher — was alles bei Spener in gewisser Art sich wiederfindet — ein Zug heiligen Ernstes, ein energisches Ernstmachen mit dem Christentum als einer allesdurchdringenden und bestimmenden heiligenden Macht, die Bekämpfung jeder leeren toten Form, alles bloß gewohnheits-

---

351. 352. C. G. S. II, 226. Ferner in seiner Vorrede zu den von Köpke herausgegebenen „Geistreichen Schriften" Thomas Goodwins. Im Übrigen vgl. zu dieser Litteratur: Weingarten, die Revolutionskirchen Englands 1868. Heppe, Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche 1879. Beck, die relig. Volkslitteratur 1891. S. 180 ff.

mäßigen, äußerlichen, konventionellen Christentums, das Dringen auf beständige Selbstprüfung und Selbstbeobachtung, die Verfolgung der Hindernisse der Gottseligkeit in die Einzelheiten des wirklichen Lebens hinein, eine rigoristisch-ängstliche weltflüchtige Sittlichkeit. Mit Bayly speziell berührt sich Spener in der puritanischen Auffassung des Sonntags, mit Dyke in der Aufdeckung des Selbstbetrugs, einer falschen Selbstbeurteilung und Selbstgenügsamkeit, als des wesentlichsten Hindernisses der Gottseligkeit, mit Baxter in der zentralen Stellung, welche er dem Begriff der Selbstverleugnung für das religiös-sittliche Leben giebt. Gemeinsam mit der durch Arnd in der lutherischen Kirche eingebürgerten Richtung ist dieser Litteratur das Ernstmachen mit den Konsequenzen der religiösen Weltanschauung für das invidivuelle geistliche Leben, das Zurückstellen des intellektualistisch-dogmatischen Interesses hinter das religiös-sittliche. Im Übrigen aber sind die Engländer weit mehr nüchtern, praktisch, konkret, gesetzlich. Das Abwägen und Abmessen von Rechten und Pflichten, Lohn und Strafe, das Ausmalen der Folgen und Strafen der Sünden — das spezifisch evangelische Element im Unterschied vom gesetzlichen tritt noch am meisten bei Bayly hervor — giebt ihnen ein utilitaristisches Gepräge, im Vergleich mit welchem der Arnd'sche Mystizismus als spiritualistischer und idealistischer bezeichnet werden muß. In dieser Beziehung folgt Spener mehr Arnds gemütlichem deutschem Idealismus als dem englischen Räsonnement. Schließlich, so groß und nachhaltig der Einfluß seiner mystisch-puritanischen Jugendlektüre auf Spener gewesen ist, wird man nicht zu vergessen haben, daß doch wohl nur vermöge einer vorhandenen Prädisposition, einer Art geistlicher Wahlverwandtschaft, der jugendliche Spener eben in diesen asketischen Büchern seine geistliche Nahrung suchte und fand.

Zurückblickend auf seine Kindheit und Jugend hat Spener (Bed. 3, 946 f.) der himmlischen Güte des liebsten Vaters zu danken, der ihn nicht allein in der heiligen Taufe wiedergeboren und so das gute Werk in ihm angefangen, sondern es auch nachmals fortgesetzt hat, teils vermittelst treuer Auferziehung seiner Eltern, teils durch Anweisung seiner Präceptoren und Prediger, teils durch das Lesen der heiligen Schrift wie anderer christlicher Bücher, so daß ihn der Herr bereits ziemlich in seiner Seele durch Verleidung aller Eitelkeit zubereitet hatte, ehe er auf die Universität gekommen ist. Spener bezog die Universität mit dem Vorsatz (Beantw. des

Unfugs 12 ff.), des sogenannten Studentenlebens sich nicht teilhaftig zu machen, jede Gelegenheit zur Unmäßigkeit zu fliehen, zu keinem überflüssigen Trunk jemals sich überreden zu lassen und lieber allen Schimpf darüber auszustehen, nicht zu viel Freundschaften zu suchen, weil amici fures temporis, namentlich der weiblichen Konversation sich zu enthalten, als welches der gefährlichste Zeitverderb in solchem Stande sei. Diese Vorsätze beweisen für einen sechszehnjährigen Jüngling gewiß eine merkwürdige Reife und Entschiedenheit der Weltanschauung und der sittlichen Selbstzucht, ja berechtigen zu der Behauptung, daß die Grundzüge seines Wesens (zugleich mit der demselben anhaftenden Beschränkung) bereits damals Gestalt gewonnen hatten, wie denn überhaupt dieses zur Charakteristik Speners gehört, daß seine geistliche Entwicklung ohne Sprünge und Kämpfe, ohne Sturm und Drang, geradlinig, stetig und ebenmäßig verläuft. — In den letzten Jahren seines Lebens fragte ihn einmal Canstein in Gesellschaft guter Freunde, ob er auch wohl in seiner Jugend böse gewesen sei. Spener antwortete darauf mit großer Bestürzung: „Freilich wäre er böse gewesen, denn er erinnere sich noch wohl, wie er im zwölften Jahr seines Alters einige Leute hätte tanzen sehen und von andern überredet worden wäre mitzutanzen; kaum hätte er angefangen, so hätte ihn eine solche Angst überfallen, daß er aus dem Tanz wäre weggelaufen, auch nach der Zeit dergleichen niemals wieder unternommen" (Canstein 10).

Im Mai 1650 wurde der bis dahin von Privatlehrern unterrichtete Knabe auf das Gymnasium nach dem einige Stunden von Rappoltsweiler entfernten Colmar verbracht, wo er unter dem Prediger und Gymnasiarchen Joachim Klein mit Lateinisch, Griechisch, Philosophie, Deklamationen 2c. sich beschäftigte. Spener wohnte hier bei seinem Großvater mütterlicherseits, Johann Jakob Saltzmann, und gewann in dessen Stiefsohn, Johann Ernst Varnbüler, einen treuen Freund. Die Stadt bezahlte das Schulgeld für Spener (Notiz im Archiv zu Colmar.) Der Einfluß der Schule als solcher auf Spener scheint nicht groß gewesen zu sein, da Spener merkwürdigerweise später bei Besprechung von Schulfragen mehrmals erklärt, daß er nie in eine öffentliche Schule gekommen sei (Bed. 2, 97; 3, 151. 376).

Am 2. Mai 1651 schrieb sich Spener als akademischer Bürger in Straßburg ein. Acht Jahre hat er an der Universität zugebracht. Die Ferien verlebte er jedenfalls in Rappoltsweiler, so daß er mit den dortigen Kreisen stets in Berührung blieb.

Zweites Kapitel.

Lehr- und Wanderjahre (1651—1662).

1. Die Lehrjahre.

Merian, Topographia Alsatiae 1663. S. 51 ff. — Friese, neue vaterländische Gesch. der Stadt Straßb. III. 1792. — Röhrich, die Straßb. Kirche in der Mitte des 17. Jh. Mitteil. II, 251—282. — Rathgeber, Statuta academiae argent. 1876.

Eigentümlich war das kirchliche Gepräge, welches die freie Reichsstadt Straßburg um die Mitte des 17. Jahrhunderts trug. Die theologisch vermittelnde Richtung eines Capito (gest. 1541) und Bucer (gest. 1551) war seit dem Ende des 16. Jahrhunderts unter dem Einfluß eines Marbach (gest. 1581) und Pappus (gest. 1610) einem entschiedenen Luthertum gewichen. War es auch nicht gelungen, die Konkordienformel in Straßburg rechtlich einzuführen, so setzte doch die Kirchenordnung von 1598 (sie galt unverändert bis 1670) dieses Bekenntnis als geltende Lehrnorm voraus, übrigens mit dem ausdrücklichen Vermerk, es sei nichts anderes darin enthalten, als was Bucer gepredigt habe. An polemischer Schärfe gegen den Kalvinismus ließen es die Straßburger Theologen des 17. Jahrhunderts nicht fehlen. Gleichwohl hatten sich in den kirchlichen Anschauungen, Gewohnheiten und Ordnungen (wie im südlichen und südwestlichen Deutschland überhaupt so namentlich) in Straßburg Elemente erhalten, die nach Lage der Dinge als solche mehr reformierten denn lutherischen Ursprungs und Charakters betrachtet werden müssen. Von Äußerlichkeiten abgesehen — so blieb in Straßburg die reformierte Fassung und Zählung der zehn Gebote in Übung (Bed. 4, 50) — sind diese Eigentümlichkeiten namentlich folgende: Die obligatorische Privatbeichte hatte im Elsaß teils überhaupt keinen Eingang gefunden, teils war sie wieder außer Gebrauch gekommen. Die Kirchenordnung von 1598 setzt eine fakultative Privatbeichte voraus für solche, welche ferneren Bericht und Trost begehren. Als fakultative Übung bestand die Privatbeichte auch in Speners Studien- und Amtszeit noch in Straßburg. Spener selbst hat sich derselben in Straßburg nicht bedient. So wenig wie die obligatorische Privatbeichte kannte man in Straßburg das Beichtgeld und die mit demselben zusammenhängenden Mißbräuche und Übelstände. (Bed. 2, 146; 3, 649; 4, 573. L. Bed. 1, 607. Cp. And. 1, 14 f.) Gänzlich fremd war der Straßburgischen Kirche

(wie übrigens auch der Frankfurtischen) der Exorzismus geblieben, den Spener erst in Dresden kennen lernte. Der Perikopenzwang war dadurch gemildert, daß abwechselnd über die Episteln und über die Evangelien gepredigt wurde (Ep. And. 1, 2). Dafür hatte man in Straßburg die Sitte seelsorgerlicher Hausbesuche, die den meisten lutherischen Gebieten fremd war. In fleißiger Übung der Katechismuslehre ging man „von ziemlicher Zeit her“ anderen Städten mit gutem Beispiel voran (Zuschr. z. Erkl. d. chr. L.); doppelt segensreich war diese Übung, weil Studenten zur Abhaltung der Katechisationen herangezogen und auf diese Weise für ihre spätere Thätigkeit eingeübt wurden. Zum Nutzen der Studenten bestand auch in Straßburg eine Art Kandidatenstift (Pia des. 263. Bed. 4, 532); die Kandidaten der Theologie hatten bei dem Präses des Kirchenkonvents gemeinsamen Mittagstisch, der jedesmal durch Lesen eines Bibelabschnitts eingeleitet wurde. Die kirchliche Verfassung zeichnete sich aus durch die dem Laienelement eingeräumten Befugnisse, eine Einrichtung, die mit der in der politischen Verfassung begründeten bürgerlichen Selbstverwaltung zusammenhing. Schon die Kirchenverfassung von 1534 hebt sich durch einen gewissen Geist bürgerlicher und religiöser Freiheit vorteilhaft von andern gleichzeitigen Kirchenordnungen ab. War doch sogar der Fall vorgesehen, daß jemand begründete Beschwerde gegen die Schriftgemäßheit der Augsburger Konfession vorzubringen habe. Dieselbe Kirchenordnung führte ein ständiges Laienpresbyterat in Straßburg ein, welches als Organ der Kirchenzucht diente und zugleich ein gewisses Aufsichtsrecht über die Pfarrer und Helfer ausübte. Eine Anzahl Laien fungierten als Beisitzer des Kirchenkonvents, der, ursprünglich aus freiwilligen Zusammenkünften der Prediger entstanden, zu einer ständigen Institution von großem Ansehen sich ausgebildet hatte. Spener lobt die Straßburger Kirche hinsichtlich ihrer Verfassung als die bestgeordnete, in welcher alle drei Stände in der schönsten Harmonie konkurrieren (L. Bed. 1, 601). — Zwar ist es nicht richtig, was Friese (l. c. S. 170) erzählt, daß die Straßburger Chroniken aus dem 17. Jahrhundert nichts von Hexenprozessen zu berichten hätten, doch zeigte der Magistrat eine große Zurückhaltung in diesem Stück (vgl. Reuß, la sorcellerie au 16 et 17 siècle particulièrement en Alsace 1872). — Noch 1644 lobt Moscherosch die Straßburger Frauen, weil sie den aufkommenden Modethorheiten sich widersetzten. +)

+) Vgl. dagegen ... (1926) S. 25.

Daß bei alledem die geistlichen und kirchlichen Zustände für einen ernsten Beobachter manches zu wünschen übrig ließen, versteht sich von selbst (vgl. Ep. And. 1, 12 f.; auch die betr. Abschnitte der Straßb. Polizeiordnung von 1628). Immerhin waren doch Elemente des Lebens, der Bewegung, der Ordnung und des Fortschritts vorhanden, welche vergleichsweise die kirchlichen Verhältnisse als günstige und vorbildliche erscheinen ließen.

Auch die Straßburger Universität bot, verglichen mit andern, ein erfreuliches Bild. Sie war 1621 aus der früheren Akademie entstanden. Ihre Frequenz wird in der Zeit Speners auf 3—400 Studenten anzuschlagen sein (Tholuck, Akad. Leben des 17. Jh. II, 121 ff.). Die Männer, welche bis auf die Zeit Speners und während seiner Studienzeit die theologischen Lehrstühle inne hatten — Dorsch, Joh. und Seb. Schmidt, Dannhauer — haben wir bereits von einer vorteilhaften Seite kennen gelernt (vgl. S. 108 ff.). Unterstützt durch die Autorität eines einsichtsvollen und energischen Rats waren die Professoren im Stande, eine Zucht und Ordnung inbezug auf das studentische Leben aufrecht zu erhalten, hinsichtlich deren Straßburg vor vielen Hochschulen sich auszeichnete. Duelle waren selten; das studentische Treiben weniger als anderwärts bekannt und geduldet (Cons. 3, 75. Beantw. des Unfugs S. 14). Vielleicht trug zur Verfeinerung des akademischen Lebens bei, daß Straßburg — die Prinzenuniversität — vielfach von Sprößlingen hoher Häuser des rheinischen Adels besucht war, wenn auch die vornehmen jungen Herrn nicht immer Musterstudenten waren. Anderseits ließ sich wohl eine freie, selbstbewußte reichsstädtische Bürgerschaft inbezug auf studentisches Unwesen weniger bieten als die Bewohner kleinfürstlicher Residenzen und Landstädte.

Spener begann seine Studien — der Sitte der Zeit gemäß — mit historischen, philosophischen und sprachlichen Studien. Namentlich befleißigte er sich der griechischen und hebräischen Sprache in einer hervorragenden Weise. Unter dem Präsidium Jakob Schallers (A. D. B. 30) erwarb er sich am 17. März 1653 die Magisterwürde durch eine Dissertation „de conformatione creaturae rationalis ad creatorem.“ Die Schrift behandelt, ausgehend von Röm. 1, 19. 20, das Gebiet dessen, was man damals als theologia naturalis von der theologia revelata zu unterscheiden pflegte; sie handelt von der Pflicht und Möglichkeit, Gott, seine Eigenschaften und Werke und die entsprechenden Normen unsers sittlichen Verhaltens

bis zu einem gewissen Grade aus dem uns anerschaffenen Erkenntnisvermögen zu erfassen, und von den Grenzen dieser natürlichen Gotteserkenntnis, z. B. inbezug auf die Unsterblichkeit der Seele und das zukünftige Leben. Mehrfach sind auf Wunsch Schallers polemische Exkurse gegen Thomas Hobbes, speziell gegen dessen auf dem reinen Autoritäts- und Utilitätsprinzip beruhende Moral, eingeflochten. Spener selbst äußert später die Besorgnis, daß er wohl Hobbes in solcher Jugend noch nicht zur Genüge verstanden haben möge (Bed. 1, 233). Die Arbeit des achtzehnjährigen Spener beweist eine große Belesenheit auf dem Gebiet der profanen, namentlich der griechischen und lateinischen Autoren, ein gewecktes ethisches Interesse und ein gewisses Bestreben, das relativ Gute und Brauchbare auch in mangelhaften Systemen herauszufinden.

Nach Annahme des Magistertitels ging Spener auf einige Monate nach Rappoltsweiler, um sich von einem Juden in rabbinicis et talmudicis unterrichten zu lassen. Im Dezember 1653 begann er seine erste Vorlesung als Magister zu halten über Ph. Cluvers (1580—1623) Introductio in universam geographiam. Diese lehrende Thätigkeit setzte Spener während seiner theologischen Studien fort. Am 14. Juni 1654 hörte er nämlich sein erstes theologisches Kolleg bei Sebastian Schmidt, über Hutters Kompendium. Ein herzliches Gebet hat er an diesem für ihn wichtigen und feierlichen Tag zu Gott emporgesandt (vgl. Lamey, die Handschrr. der Hof- und Landesbibl. in Karlsruhe. Beilage I. 1891, S. 40). Noch nach 33 Jahren gedenkt er dieses Tages als eines bedeutungsvollen (Ad Rech. 1, 77).

Die dem eigentlichen theologischen Studium abgewandte Lehrthätigkeit Speners erhielt noch dadurch einen besonderen Anstoß, daß er im Lauf des Jahres 1654 die Stelle eines Informators bei den jungen Herzögen Christian und Ernst Johann Karl, Pfalzgrafen bei Rhein[1]) erhielt, welche ihn namentlich veranlaßte, mit heraldischen und genealogischen Studien sich zu befassen. Erst nachdem er (am 1. März 1656) diese Stellung aufgegeben hatte, weil seine Zöglinge eine Reise nach Frankreich unternahmen, die

---

[1]) Der erstere, später Herr zu Bischweiler (im Elsaß), heiratete 1667 die Tochter des letzten Grafen von Rappoltsweiler und wurde so nach dem Aussterben der Rappoltsteiner (1673) Erbe der Herrschaft Rappoltsweiler. Näheres über ihn, die Familie und Speners Beziehungen zu derselben siehe bei Culmann, Geschichte von Bischweiler 1826.

mitzumachen Spener im Interesse seiner theologischen Studien von seinen Lehrern widerraten wurde, legte er sich „mit Ernst" auf das theologische Studium, setzte aber immer noch „bei ziemlicher Frequenz" seine Vorlesungen über logische und metaphysische, genealogische und historische Gegenstände fort. Namentlich die historischen Studien hat Spener noch als Freiprediger mit Eifer betrieben. Kurz vor seinem Weggang nach Frankfurt schien er für eine historische Professur in Straßburg bestimmt; und später muß er es als Sünde bekennen, um dieser Ursache willen so viel Zeit auf das studium historicum gewandt zu haben (Bed. 3, 326).

Die theologischen Lehrer Speners waren die beiden Schmidt und Dannhauer. Joh. Schmidt trug eine väterliche Liebe zu Spener. Dieser bediente sich mehrfach seines treuen Rats, hörte öfters seine Predigten und nennt ihn seinen in Christo geliebten Vater. Er widmet ihm bei seinem Abscheiden (1658) in Form eines lateinischen Trauergedichtes einen außerordentlich herzlichen und ehrenden Nachruf. — Von Sebastian Schmidt hat Spener jedenfalls starke Anregung in exegetischer Beziehung erhalten. Ohne daß Spener dies ausdrücklich bezeugt, geht es hervor aus der Art, wie er über die Bedeutung dieses seines Lehrers für das exegetische Studium spricht, wie denn überhaupt Spener es als einen Vorzug der Straßburger Universität bezeichnet, daß hier von jeher die Exegese fleißiger als anderwärts getrieben worden sei. (Bed. 1, 331; 1a, 75; 3, 325f; 4, 457. L. Bed. 3, 349. Cons. 3, 443. Rettung gegen Pfeiffer 355.)

Ganz besonders und in vielfacher Hinsicht ist aber Spener, wie aus zahlreichen Äußerungen desselben hervorgeht, von seinem hochverehrten Praeceptor Dannhauer angezogen und angeregt worden zu sein. Dannhauer war der erste, der ihn auf das Studium der Schriften Luthers hinwies. Dannhauer muß Spener das Zeugnis ausstellen, daß er fleißig auf den Zusammenhang des Glaubens und seiner Früchte hingewiesen habe. Von Dannh. hat Spener zuerst gelernt, auf die Seligkeit der ungetauften Heidenkinder hoffen und die Seligkeit als etwas hier schon gegebenes und vorhandenes betrachten. Von Dannh. entlehnte Spener den Gedanken, daß man Kinder, wie um irdischer Interessen willen französisch und italienisch, so um der Schrift willen hebräisch und griechisch lernen lassen könne und solle. Von D. erinnert sich Spener oft gehört zu haben, wie es vor allem darauf ankommt, die Jugend zu retten, weil alte Bäume sich

nicht mehr biegen lassen. Dannh. ist er gefolgt in dem Protest gegen den Mißbrauch der weltlichen Gewalt in der Kirche und in der Geltendmachung der kirchlichen Rechte des dritten Standes. Auf D. beruft er sich in der Sonntagsfrage. Dannh. citiert er als einen Mann, der die tieferen Bedingungen wahrer theologischer Erkenntnis, die notwendige Kongenialität des Schriftauslegers mit der Schrift wohl erkannte. Dannhauer verlangte wie Spener Abhaltung der Disputationen in deutscher Sprache. D. citiert Spener überhaupt unzähligemal als Autorität in allerlei dogmatischen und ethischen Fragen. Ihm war Spener (1665) behilflich bei der Veranstaltung der 2. Auflage seines dogmatischen Hauptwerkes, der hodosophia christiana; und den Inhalt dieses Werkes brachte er 1690 zum Besten der Theologiestudierenden in Tabellenform. Den Tod Dannhauers (1666) bezeichnet Spener in einem Trauergedichte als einen Verlust für das ganze evangelische Deutschland, wobei er seine dogmatischen und polemischen Leistungen und Erfolge in Superlativen feiert, die man freilich zum Teil der lateinischen Sprache und dem poetischen Schwung zu Gute halten muß. Eine anonyme Schrift, die nach der Herausgabe der Pia des. (1677) Spener als Gesinnungsgenossen Dannhauers feierte, wird von Spener nicht ungünstig aufgenommen. Nur in zwei Punkten, soviel ich bemerkt habe, stellt sich Spener später ausdrücklich in Gegensatz zu seinem Lehrer. Der eine Punkt betrifft die Beurteilung des Duräus, der andere Speners Lieblingsidee von der zu erwartenden allgemeinen Bekehrung der Juden.[1]) Das Verhältnis Speners zu Dannhauer war also nicht ein „kühles“ (Tholuck), sondern in der Hauptsache das einer dankbaren Sympathie. Spener ist sich stets mehr der Übereinstimmung mit seinem Lehrer, als seines Unterschieds von demselben bewußt geblieben, wenn er auch später über manche Differenzpunkte aus Pietät schweigen und lieber das Gemeinsame hervorheben mochte, und wenn er auch das praktisch-religiöse Interesse, welches er bei Dannhauer vorfand, in einer Weise und in einer Richtung ausgebildet und darüber das doktrinär-polemische Interesse, zumal der reformierten Kirche gegenüber, in einer Weise hintangesetzt hat, welche Dannhauer schwerlich gebilligt haben würde.

---

[1]) Spener über Dannhauer und sein Verhältnis zu ihm: Bed. 1, 219. 3, 426. 468. 510; 4, 57. 298. L. Bed. 1, 576. 578; 2, 183; 3, 309. Cons. 1, 238; 2, 9; 3, 145. 229. Elswich 185 ff. G. P. Anh. Tabulae hodosoph. Beantw. d. Unf. 23. Aufr. Ueb. 140. 187. Eilf. Vorstellung § 9. 13.

Es ist wohl nicht zuviel behauptet, wenn ich sage, daß Spener dem Einfluß Dannhauers es wesentlich mitverdankt, daß seine religiösen Reformideen einen kirchlichen Charakter bewahrten und er vor den Abwegen eines unkirchlichen Separatismus und eines fessellosen religiösen Subjektivismus à la Labadie bewahrt blieb. (Vgl. Horning, Dannhauers Einfluß auf Spener. Beitrr. zur Kirchengeschichte des Elsasses 1881, S. 36—40).

Unter dem Präsidium Dannhauers beschloß Spener im Juli 1659 seine theologischen Studien mit einer (leider nicht mehr vorhandenen) These über den Bindeschlüssel. Der Gegenstand, in seiner praktischen Anwendung auf die Beichte, hat später Spener viel zu schaffen gemacht, und die Wahl des Themas läßt vermuten, daß er sich schon damals ernstlich mit demselben beschäftigte. (Dannhauer beabsichtigte einen größeren Traktat über denselben herauszugeben. Speners Disputation sollte den Eingang bilden. Die Ausführung dieses Planes unterblieb und damit auch wahrscheinlich der Druck der Spenerschen Arbeit).

Zu der wissenschaftlichen Lieblingslektüre Speners während seiner Studienzeit gehörten die Schriften des Niederländers Hugo Grotius (1583—1645). Durch Stoll dazu angeregt, hat er die Werke desselben, besonders das Buch de iure belli et pacis, so fleißig traktiert wie wenig Bücher in seinem Leben und diese Lektüre nie bereut (Bed. 1, 233). Ja, es wurde ihm später sogar gesagt, man merke es seinen Predigten an, daß er Grotius gelesen. Wie aber Spener selbst die „Konnexion" nicht herauszufinden vermochte, so ist es auch mir nicht gelungen, im Einzelnen greifbare Analogien zu entdecken. Das Bindeglied zwischen beiden war wohl der vom Scholastizismus sich abwendende empiristische Zug. (Über Grotius vgl. Luden, H. G. 1806. Caumont, Etude sur la vie et les travaux de G. 1862. Neumann, H. G. 1884).

Nicht lange nach dem Beginn seiner theologischen Studien hat Spener seine erste Predigt gehalten. Er predigte nämlich am 24. Juni 1655 bei seinem Verwandten Christoph Rebhan in dem einige Stunden von Straßburg am Fuß des Odilienberg gelegenen Goxweiler, [1]) und zwar über Luk. 1, 74. 75. [2]) Wegen seiner Lehre

---

[1]) Auf derselben Kanzel hat der Verfasser der vorliegenden Biographie seine erste Predigt gehalten.

[2]) Genau genommen bezeichnet Spener (im Eigenh. L. L.) diese Predigt nur als die erste, die er „aus dem Evangelium" gehalten. Es geht auch aus

von der Rechtfertigung und Heiligung mannigfach angegriffen, hat Spener es nachmals als eine besondere Fügung betrachtet, daß Gott ihm sogleich das erste Mal gleichsam die Summe alles dessen vorgezeigt, was er die Zeit seines Predigtamts am meisten treiben sollte, und worin ihm Gott die meiste Gnade erteilen wollte (Eigenh. L. L. Rettung gegen Hartnack 187). Wiewohl Spener als Magister bereits gewohnt war, vor einem größeren Publikum zu sprechen, war es ihm doch beim ersten Besteigen der Kanzel zu Mute, als wenn er zum Richtplatz geführt würde (Cons. 1, 313 f.). Im Ganzen hat Spener als Student von 1655—1659 (laut des „vollständigen Catalogus aller Predigten Speners“ II, 75 ff.) etwa fünfundzwanzig Mal gepredigt. Fünf von diesen Predigten sind erhalten.

Interessant und bedeutsam sind für uns die Nachrichten über das Privatleben Speners während seiner Studentenzeit. „Liberaliter und ohne Verlangen eines Entgelts“ hatte ein kinderloser Oheim, der Professor iuris Johann Rebhahn (seine Frau war die Schwester von Speners Vater) den jungen Studenten längere Zeit in Kost genommen, ihm seine Bibliothek zur Verfügung gestellt, zu den Studien ihn aufgemuntert und durch Empfehlungen ihm mannigfach sich nützlich erwiesen (Bed. 4, 628 ff.). Von seinem zweiten Studienjahr an erhielt er von seinen Eltern „keinen Obolus“ mehr, sondern er lebte von Information anderer, von freiwilligen Unterstützungen und späterhin vom Ertrag seiner Magistervorlesungen (Cons. 2, 167). Seine Bedürfnisse waren bescheiden, denn er führte ein außerordentlich eingezogenes, nur den Studien gewidmetes Leben. Den Vorsätzen gemäß, mit denen er zur Universität gezogen, blieb Tanz- und Fechtboden, Trinken, Courtoisieren, Stutzen und Schlagen ihm fremd. Kaum die Jungfrauen seiner Verwandtschaft lernte er kennen. Ein Jahr lang fastete er wöchentlich einmal (vielleicht angeregt durch Bayly, Praxis piet. I, cap. 37), d. h. er enthielt sich der Mittagsmahlzeit, bis ärztliches Einschreiten diesem Beginnen ein Ende machte (Bed. 2, 472). Ein fast krankhafter Zug zur Stille und Einsamkeit zeigte sich schon an ihm. Als er bei den Pfalzgrafen war, und diese eine Reise unternahmen, blieb er sechs Wochen allein mit seinen Büchern; und er hätte es für eine Freude gehalten, in solcher Freiheit und Stille weiter leben

---

Ep. And. 2, 440 hervor, daß er bereits vorher (Pfingsten 1655) in Bischweiler eine „Bußübung“ abgehalten, also in einem Neben- oder Vorbereitungsgottesdienst redend aufgetreten ist.

zu können (Bed. 1, 622). Das Verhältnis zu den Pfalzgrafen hatte jedenfalls den günstigen Erfolg, daß Spener durch diese etwas mehr in Verkehr kam, namentlich mit Söhnen vornehmer Stände. Im Übrigen beschränkte sich sein Umgang auf einige wenige gleich- oder ähnlich gesinnte erprobte Freunde. Mit Nikolaus Junth (später Arzt in Straßburg) ist Spener mehrere Jahre fast täglich beisammen gewesen; er hat viele Zeit mit ihm zusammen zugebracht, „jedoch" — wie er später schreibt — „also, daß wir uns derselben nicht eben zu reuen haben werden" (E. G. S. I, 599). Auch Balthasar Bebel (geb. 1632 in Straßburg, 1661 daselbst Professor), mit dem er von Genf aus freundschaftlich korrespondiert, ist jedenfalls zu diesen Studienfreunden zu rechnen. (Horning, Balth. Bebel, 1886. A. D. B. 2.)

Stoll hatte Spener den Rat mit gegeben, am Sonntag sich nicht nur von weltlicher Ergötzlichkeit, sondern auch von solchen theologischen Studien fernzuhalten, die ihn zwar gelehrter aber nicht frömmer machten. Diesem Rat entsprechend brachte Spener die Sonntage, abgesehen vom Besuch des Gottesdienstes, damit zu, daß er mit guten Freunden erbauliche Schriften las, geistliche Lieder (u. A. von Rist und Homburg) sang, oder für sich in Prosa und Versen fromme Meditationen aufsetzte (Bed. 4, 326 f.). Zu den asketischen Schriften, welche Spener in Straßburg las, gehörten wohl außer den schon besprochenen Büchern (namentlich Dyke) die Schriften des französischen Reformierten Andreas Rivetus (1572 bis 1651), zum wenigsten dessen „Letzte Stunden", welche auf Spener einen solchen Eindruck machten, daß er sich noch auf seinem Todesbett daraus erbaute.[1]) Auch einige Schriften Paul Egards lernte Spener in Straßburg bei einem Verwandten, dem 1696 verstorbenen Pfarrer Balth. Friedr. Saltzmann, kennen (E. G. S. II, 134), dem er überhaupt viel zu verdanken erklärt (Ad Rech. 2, 236).

Einen Einblick in Geist und Art seiner erbaulichen Sonntagsbeschäftigung, wie in sein religiöses Denken und Fühlen in dieser Zeit überhaupt, gewähren uns Speners Soliloquia et meditationes sacrae, die etwa in der Zeit von 1655—1658 entstanden sind.

---

[1]) In den Horae novissimae (zuerst erschienen 1652) hat eine Enkelin Rivets dessen Reden und Gebete aus seinen zwölf letzten Leidenstagen aufgezeichnet. Besonders imponierte Spener das darin vorkommende Geständnis Rivets, daß er während seiner kurzen Krankheit mehr Theologie gelernt habe als vorher in fünfzig Jahren. Über Rivet vgl. A. D. B. 28.

Zunächst ist daran zu erinnern, daß die Abfassung derartiger erbaulicher Selbstgespräche und Selbstbekenntnisse unter Theologen und Laien in dieser Zeit, wenn auch nicht etwas gewöhnliches, so doch auch nichts außerordentliches war. Joh. Gerhards weitverbreitete Meditationes sacrae (1606) hatten jedenfalls manche Anregung nach dieser Richtung gegeben. Daß Spener sie bei Abfassung seiner Soliloquia gekannt und benutzt hat, ist nicht wahrscheinlich, jedenfalls nicht nachzuweisen. Der Titel Soliloquia (von dem indessen nicht ganz fest steht, ob er von Spener oder dem Herausgeber Pritius stammt) erinnert an Augustins gleichnamige Schrift (auch erschienen 1655 Soliloquia des Gelehrten Kaspar von Barth [1587 bis 1658]; vgl. Tholuck, Lebenszeugen 1859, S. 240 ff). Das Buch enthält 22 Betrachtungen (1. Confessio. 2. Christus frater meus. 3. Consummatio saeculi. 4. Consummatum est. 5. Verbum, cibus animae. 6. Sanguis salutaris, nostra salus. 7. Martyrum constantia. 8. Baptismus salutis lavacrum. 9. Providentia Dei, spes piorum. 10. Abundantia misericordiae divinae. 11. Non sumus de mundo. 12. Christi nativitas spiritualis. 13. Jesus. 14. Peccati turpitudo. 15. Desidero dissolvi. 16. Sepulcrum salvatoris. 17. Sacra coena. 18. Ascensio Christi. 19. Extremum iudicium. 20. Tristitia christiana. 21. Christiana laetitia. 22. Passio domini nostri Jesu Christi.) In einer vielfach an die Lektüre der alten Klassiker erinnernden, begeisterten, blühenden und poetischen Sprache, die gegen die Schwerfälligkeit, Nüchternheit und Trockenheit der spätern Spenerschen Schriften auffallend absticht und doch nur selten ans Spielende, Gekünstelte und Geschmacklose streift, giebt hier ein gottinniges Gemüt, im stillen Verkehr mit seinem Gott, seinen Bekenntnissen und Geständnissen, seiner Buße, seinem Glauben, seiner Liebe, seiner Hoffnung lebendigen Ausdruck. Die Grundzüge der kirchlichen Orthodoxie sind durchaus festgehalten, doch ohne eine ins Detail sich versteigende Spekulation, ohne schulmäßige oder schulmeisterliche Definition und Polemik. Ein mystisches Element macht sich geltend in der Ausmalung der Jesusliebe, in der allegorischen Ausdeutung des Leidens Christi u. dgl., doch nur als eine Zuthat, die keineswegs das objektiv Geschichtliche der Heilsthatsachen und Heilsmittel auflösen oder auch nur verflüchtigen soll. Besonders interessant ist für uns die erste Betrachtung (Confessio). Hier nimmt Spener an der Hand der zehn Gebote eine peinliche Gewissensprüfung mit sich vor, die sich im Allgemeinen dadurch aus-

zeichnet, daß er nicht bei äußeren Begehungen und Unterlassungen stehen bleibt, sondern überall den zu Grunde liegenden Gesinnungen nachspürt. Es fehlt nicht das Kleinliche, Ängstlich-Übertriebene. Beim 5 Gebot wirft Spener sich z. B. vor, wie oft er Gottes Vorsehung herausgefordert und gegen das eigene Leben sich versündigt habe durch schnelles Laufen, Springen, Reiten u. dgl.! Hinsichtlich des 6. Gebots hat er sich nur vorzuwerfen, daß seine Phantasie ihm lüsterne Bilder vorgegaukelt und er Wohlgefallen gefunden an incestae picturae, „ut omnino, quis esse vellem, nisi alio timore ligarer, docerem". Hinsichtlich des 8. Gebotes muß er gestehen, oft über andere, sogar über deren pietas seriusque zelus spöttisch geredet zu haben. Wie eine Vorahnung klingt es, wenn der zwanzigjährige Jüngling bei Betrachtung der Leiden der Märtyrer ausruft: Si vero tua benignitas mihi quoque aliquid ex calice ameriori, quod pro tuo honore bibam, destinavit, indue me animi praesentia, ut alacris ebibam! Es offenbart sich in diesen Aufzeichnungen des jungen Studenten ein aufrichtig frommes, weiches, unverdorbenes Gemüt, eine bemerkenswerte Energie der religiösen Lebensauffassung und eine ernstliche Vertiefung in die Schätze der kirchlichen Lehre. Ist auch die sittliche Auffassung, wie sie in diesen Bekenntnissen und in der Lebensführung Speners hervortritt, nicht frei von einer gewissen weltflüchtigen Befangenheit, und geht auch sein gelehrtes Wissen, Lernen und Forschen und sein frommes Fühlen und Betrachten etwas äußerlich und unvermittelt nebeneinander her, so ist der überwiegende Eindruck doch der, daß wir es hier mit einer in Gebet und Arbeit, in strenger Zucht des Geistes und des Leibes würdig verlebten Jugend zu thun haben, die die rechte Schule war für einen Mann, der berufen war, seiner Zeit ins Gewissen zu reden.

Auch die Weihe des Zweifels hat diesem aufrichtig suchenden, forschenden und strebenden Geist nicht gefehlt. In den Soliloquia sind diese Zweifel nur leise und in untergeordneten Punkten angedeutet. Aber tief und ernstlich müssen sie gewesen sein, denn 1687 schreibt Spener einer im Glauben angefochtenen Jungfrau zum Troste, daß er zur Not noch schriftlich zeigen könne, was er vor 34 Jahren (also 1653) in seinem Unglaubenskampf aufgeschrieben (Bed. 2, 790). Leider ist der Inhalt dieser Niederschrift uns nicht bekannt; er würde vielleicht den Schlüssel geben zu manchem, was nachmals von kritisch-skeptischen Ansätzen in Speners Theologie sich findet.

2. Die Wanderjahre.

Nachdem Spener im Juli 1659 seine Studien abgeschlossen, beabsichtigte er, der Sitte der Zeit gemäß, eine akademische Reise anzutreten.

Von Juli bis September oder Anfangs Oktober blieb er in Rappoltsweiler. Gegen Ende dieses Zeitraums predigte er einmal „von dem ewigen Leben, das die Gläubigen allhier schon haben" und acht Tage darauf (25. 9. 1659) auf Grund von Röm. 8, 10 über die unio mystica, die Vereinigung des Einzelnen mit Christo. In dieser merkwürdigeu und gedankenreichen Predigt kehrt er mystische Seiten in einer Stärke hervor, wie kaum wieder in seinen späteren Predigten (vgl. Leichpr. 13, 213 ff.).

Speners erster Ausflug ging nicht weiter als nach dem nur wenige Tagereisen von Rappoltsweiler entfernten Basel. Hier hielt er sich von Okt. 1659 bis Jan. 1660 auf. Weil die beiden Schmidt in Straßburg sehr auf das Studium der hebräischen Sprache getrieben hatten, wollte er in Basel „in Rabbinicis et Talmudicis etwas weiteres begreifen" (Bed. 4, 80), denn in Basel wirkte ja seit 1629 der berühmte Hebraist Johann Buxtorf (gest. 1664). Von Basel aus besuchte Spener den lutherischen Gottesdienst in dem benachbarten badischen Ort Grenzach.

Nach Rappoltsweiler zurückgekehrt blieb Spener daselbst bis zu der am 8. 6. 1660 stattfindenden Hochzeit seiner ältesten Schwester mit Stoll. Am Sonntag Septuagesimae 1660 predigte Spener zu Weier bei Drulingen (Cp. And. 1, 185). Nur dieses Weier kann in Frage kommen, da zu Weier im Gregorienthal sowie zu Weier bei Horburg evangelische Predigt damals ausgeschlossen war (vgl. über die mögliche Veranlassung dieser Predigt das „Illustr. Jahrb. f. Christen Augsb. Konf." 1888. S. 18). Im Juni trat Spener eine zweite größere Reise — die größte Reise, die er gemacht hat — an, die ihn von Juni 1660 bis Spätjahr 1661 von der Heimat fern hielt. Die Hauptstationen dieser Reise sind ein dreimonatlicher (zweiter) Aufenthalt in Basel, ein Aufenthalt von etwa sieben Monaten in Genf, unterbrochen durch einen Ausflug nach Lyon, und ein (dritter) mehrmonatlicher Aufenthalt in Basel, unterbrochen durch Ausflüge nach Freiburg i. Breisgau und Mömpelgard.

In die Zeit seines (zweiten) Aufenthalts in Basel (Juni bis Aug. 1660) fiel die Feier des zweihundertjährigen Jubiläums der

Universität Basel. Spener hielt bei dieser Gelegenheit drei öffentliche Disputationen, zwei geographische und eine historische (Synopsis historiae Galliae-Franciscae). Von der letzteren erzählt er, es sei die erste historische Disputation gewesen, die an dieser Universität gehalten worden (was indessen der Baseler Lexikograph Jak. Christ. Iselin bestreitet). Der Druck dieser im Uebrigen wenig bemerkenswerten Disputation (bemerkenswert allenfalls dadurch, daß sie mit einem freundlichen Hinweis auf den damals noch unter Vormundschaft stehenden Louis XIV. als Pacificus schließt) brachte Spener in einen eigentümlichen Konflikt mit dem ref. Baseler Kirchenkonvent. Spener hatte nämlich die Waldenser erwähnt und dieselben, jedenfalls ohne irgend einen polemischen Hintergedanken, als eine Art Vorläufer der „wahren Religion" bezeichnet. Die philos. Fakultät hatte diese Bemerkung in ihrer „Blindheit" unbeanstandet gelassen. Der Kirchenkonvent aber erblickte darin einen indirekten Angriff gegen die reformierte Religion (da als die „wahre Religion" im Munde Speners nur die lutherische gemeint sein konnte) und erwirkte beim Senat, daß das betreffende Blatt umgedruckt und die anstößige Bemerkung entfernt werden mußte, was Spener später (Cons. 3, 8) Anlaß gab, von „kalvinischem Zelotismus" zu reden (Hagenbach, Spener in Basel. Ztsch. f. hist. Theol. 1840. I, 161 ff.).

Im August setzte Spener über Solothurn, Bern und Lausanne seine Reise nach Genf fort. Hier trat er durch Buxtorfs Empfehlung in freundschaftliche Beziehungen zu Antonius Legerus, einem geborenen Waldenser. Mit Interesse ließ er sich von diesem, der längere Zeit als holländischer Gesandschaftsprediger in Konstantinopel geweilt hatte, über die Verhältnisse der griechischen Kirche berichten, namentlich über die Bestrebungen und Schicksale des Patriarchen Cyrillus Lukaris (gest. 1638). Auch erhielt er von ihm die Anregung, mit der Geschichte, Verfassung und Lehre der Waldenser sich näher zu beschäftigen. — Eine Bekanntschaft von weit größerer Tragweite, die Spener in Genf machte, war die mit Jean de Labadie (über diesen vgl. namentlich Goebel und Heppe). Labadie, ein geborener Franzose (geb. 1610), zuerst Jesuit, war 1650 zur reformierten Kirche übergetreten, weil er seine kirchenreformerischen Ideale, die übrigens von vornherein ein wesentlich quietistisch donatistisches Gepräge trugen, hier eher als in der katholischen Kirche verwirklichen zu können glaubte. Von 1659 bis 1666 wirkte er als Prediger in Genf, wo er „die Kirchen füllte und die Wein-

häuser leerte“. Bei seinem Abgang stellten ihm die Genfer Prediger und Professoren das Zeugnis aus, daß er an dem Aufbau der Gemeinde verständiglich gearbeitet habe mit den zwei Händen, welche sind die gesunde Lehre und der heilige Wandel, daß er ein herrliches Vorbild von Eifer, Gottseligkeit, Liebe und Aufrichtigkeit gegeben und sich als einen echten Jünger Jesu bewährt habe. Spener besuchte häufig die Predigten Labadies, ihn persönlich nur einmal. Entschieden bestreitet er, das Abendmahl aus seinen Händen empfangen zu haben. Und als in späteren Jahren Gerüchte gingen, er habe auch die Privaterbauungsversammlungen, die Labadie in seinem Hause hielt, besucht, und, aus einer solchen Versammlung kommend, die Äußerung gethan: „Hilft mir Gott ins Predigtamt, soll das meine erste Sorge sein, solche Privatversammlungen anzustellen“ — erklärt er entschieden, von den Privatversammlungen Labadies in Genf nie etwas gehört, geschweige ihnen beigewohnt zu haben (Ad Rech. 2, 354. Völlige Abf. von Pfeiffers Scepticismus 109 f.). Als gewiß ist aber doch anzunehmen, daß der damals auf der Höhe seiner Wirksamkeit stehende und noch nicht wie später durch seine separatistische Stellung gehemmte, befangene und verbitterte, geistvolle und geistesmächtige Mann auf den empfänglichen jungen Spener einen nachhaltigen Eindruck gemacht hat, freilich nicht sowohl als Reformierter, denn sein Reformiertentum haftete ihm nur ziemlich äußerlich an, sondern als religiöse und christliche Persönlichkeit überhaupt. Erwähnenswert mag dabei auch der Umstand sein, daß Spener in Genf fast täglich von einem Monsieur Tridon, einem eifrigen Freund Labadies, Unterricht in der französischen Sprache erhielt.

Ein Brief Speners an Bebel aus der letzten Zeit seines Aufenthalts in Genf (Elswich 101 ff.) läßt erkennen, mit welchem Interesse derselbe die kirchlichen Verhältnisse, namentlich die kirchlichen Verfassungsverhältnisse der französischen reformierten Kirche beobachtete. Die reformierten Pfarrer Genfs, sagt er in diesem Briefe, wie auch sonst vornehme Herren der Stadt, seien sehr freundlich gegen ihn. Mit Bedauern aber muß er konstatieren, daß diese reformierterseits geübte Freundlichkeit (humanitas) in diesen Gegenden für viele nicht genügend unterrichtete Lutheraner ein Lockmittel zum Abfall werde. Noch einmal erregte Spener reformierten Unwillen, als er einem Genfer Professor erklärte, diejenigen Lutheraner, welche bei den Reformierten zum Abendmahl gingen, bedürften

daheim, wenn ihr Abfall bekannt würde, einer besonderen Aussöhnung mit der Kirche (Cons. 3, 200).

Eine dreimonatliche Krankheit, in welche Spener in Genf verfiel, veranlaßte ihn, auf den Rat der Ärzte und den Wunsch seiner Angehörigen, von einer geplanten größeren Reise nach Frankreich (die unter anderem seiner Ausbildung in der französischen Sprache dienen sollte) abzustehen. Jedoch begab er sich im April 1661 nach Lyon, von wo er im Mai nach Genf zurückkehrte. In Lyon verkehrte er mit dem berühmten Heraldiker Claude François Menestrier (1631—1705), den er bereits in Genf hatte kennen lernen. Derselbe ermunterte ihn zur Fortsetzung seiner heraldischen Studien und unterstützte ihn hierzu mit litterarischen Hilfsmitteln (Vorrede zum Opus herald. Pars. gen.).

Nach einem wie es scheint nur kurzen Aufenthalte in Genf verfügte sich Spener (zum drittenmale) nach Basel. Er besuchte von hier aus, also im Sommer 1661, Freiburg im Breisgau und Mömpelgard, letzteres um die Bekanntschaft des dort residierenden württembergischen Kanzlers Christoph von Forstner (1598—1667) zu machen (vgl. über diesen Tholuck, Lebenszeugen 132 ff. A. D. B. 7.).

Im Spätsommer oder Herbst 1661 kehrte Spener in seine Heimat zurück. Allerheiligen 1661 predigt er in Rappoltsweiler. Bald darauf finden wir ihn wieder in Straßburg. Hier liest er wesentlich auf Grund ihm von Menestrier eröffneter französischer Quellen, denn die Heraldik war bis dahin vorzüglich in Frankreich gepflegt, heraldische Kollegien, wie er bemerkt, von dem Grundsatz ausgehend „docendo facilius discimus“ (Vorr. z. Opus her.).

Im Mai 1662 unternimmt Spener seine dritte und letzte akademische Reise, deren Hauptstation ein viermonatlicher Aufenthalt in Tübingen war. Die Veranlassung zu dieser Reise bot der Umstand, daß Graf Johann Jakob sich von Rappoltsweiler nach Stuttgart begab, um der Vermählungsfeier der Prinzessin Charlotte Christine mit dem Fürsten Georg Christian von Ostfriesland beizuwohnen.[1]) Spener begleitete seinen Herrn zu dieser Feier und

[1]) Die Prinzessin hat nach dem Tode ihres Gemahls (1665) bis 1690 vormundschaftlich regiert und öfters bis an ihren Tod (1699) Spener in Kirchensachen zu Rate gezogen, den Pietismus begünstigt 2c. Vgl. Tholuck, K. L. II, 152; Sachsse, S. 350; Bartels, Mitteilungen zur Gesch. des Pietismus in Ostfriesland, Zeitschr. f. K. Gesch. 1882.

erfuhr von den regierenden Herzögen, Eberhard III. (1614—1674; vgl. A. D. B. 5) und seinem Bruder Friedrich (1615—1682; vgl. A. D. B. 8), „viel Gnade“, wie er denn auch bei Hofe den günstigsten Eindruck machte. Von Stuttgart machte Spener einen Ausflug nach der fürstlichen Residenz Neustadt (an der Lind), um die dortige Bibliothek in Augenschein zu nehmen. Von Juni bis Oktober weilte er in Tübingen. Hier war er zu Tische bei einem „alten Freund“, dem Professor iuris Johann Andreas Frommann (1626—1690). Er hielt in Tübingen zwei Kollegien, welche von mehreren Grafen, Baronen, Edelleuten und anderen vornehmen Studenten besucht wurden, vermutlich über heraldische Gegenstände. In freundschaftlichen Beziehungen stand er (vgl. Zuschr. zu Bußpr. I) zu den Professoren Tobias Wagner, Christoph Wölfflin, Johann Adam Osiander (1622—1697; vgl. A. D. B. 24) und Balthasar Raith (1616—1683; vgl. A. D. B. 27). Namentlich war es Raith, mit dem er verkehrte. Mit ihm las und besprach er Großgebauers (vgl. S. 91) kurz vorher erschienene „Wächterstimme“ (Pia des. 30). Spener behielt zeitlebens eine angenehme Erinnerung an diesen fünfmonatlichen Aufenthalt in Württemberg (Tholuck, Akad. Leben II, 138 f.); und es läßt sich wohl annehmen, daß der persönliche Eindruck, welchen Spener daselbst hinterließ, auf die Stellung, welche später die Württembergische Regierung und die Universität Tübingen zu der pietistischen Bewegung eingenommen hat, von nicht zu unterschätzendem Einfluß gewesen ist.[1])

Schon dachte man daran, Spener in Württemberg festzuhalten, als ihm von Straßburg aus die Übernahme einer Pfarrstelle angeboten wurde. Er begab sich deshalb (Okt. 1662) nach Straßburg, um in dieser Angelegenheit zu verhandeln.

Damit hatten die akademischen Wanderjahre Speners ihr Ende erreicht. Ungefähr zwei Jahre hatte er sich im Ganzen außer Landes befunden, hiervon ein und einhalb Jahr in Basel und Genf. Zur Erweiterung seines kirchlichen Gesichtskreises hatte namentlich der Aufenthalt in Genf beigetragen, wenngleich Spener überzeugt

---

[1]) Spener wurde später mehrfach in württembergischen Angelegenheiten zu Rate gezogen. Generalsup. Joh. Andreas Hochstetter (gest. 1720) bekannte, niemand herzlicher zu lieben, als Spener. Der württembergische Katechismus von 1696 zeigt eine sorgfältige Benutzung des Spenerschen. Vgl. Römer, kirchliche Gesch. Württembergs. 2. Aufl. 1865. S. 368 ff. Grüneisen in der Ztschr. f. hist. Theol. 1851. S. 76.

war, als ein guter Lutheraner zurückzukommen. Im Übrigen darf man nicht vergessen, daß es (soweit die spärlich vorliegenden Nachrichten erkennen lassen) weit mehr gelehrte als kirchliche Interessen waren, die Spener in dieser Zeit beschäftigten.

Drittes Kapitel.

Spener als Freiprediger in Straßburg. Der Weggang von Straßburg. (1663—1666).

1. Spener als Freiprediger.

Horning, Speners Freipredigeramt in Straßburg., in den Beitrr. z. Kirchengesch. d. Elſ.. 1882, S. 148—157.

Als Spener in Tübingen das Schreiben seiner Gönner erhielt, die ihm eine Pfarrstelle in Straßburg anboten, da gab es in seinem Innern einen harten Kampf. Die Stelle, die man für ihn in Aussicht genommen hatte, war mit einer großen Amtslast, namentlich auch mit Seelsorge verbunden, vor welcher Spener als einer allzu verantwortlichen Sache ängstliche Scheu hatte. Er holte sich zunächst durch einen expressen Boten Rats bei den Seinigen. Deren Meinnng ging dahin, daß in diesem Ruf der Finger Gottes zu erkennen sei. Nun glaubte er nicht mehr ausweichen zu können. Er begab sich nach Straßburg. Hier zeigte es sich indessen bald, daß er seiner Leibeskonstitution halber der betr. Stelle nicht gewachsen sein würde. Aber nicht nur deshalb, sondern auch, weil es „der Ruin seiner Studien“ zu sein schien, ging die Sache zurück (Bed. 3, 95). Spener brachte nur den Winter von 1662 auf 1663 in Straßburg zu, wiederum Kollegien haltend, mit dem Vorsatze, im nächsten Jahre nach Tübingen zurückzukehren. Aber es kam anders. Es wurde nämlich März 1663 die Stelle eines Freipredigers am Münster vakant. Die Freiprediger — ein in Straßburg seit etwa 1550 bestehendes Institut — waren eine Art Aushilfsprediger, die neben regelmäßigen Predigten im Münster laut der Kirchenordnung von 1598 „zuzuspringen“ hatten, wo in einer Pfarrei Mangel war. Eine bedeutende Arbeit war mit dieser Stelle nicht verbunden (Spener predigte während der drei Jahre seines

Freipredigeramtes laut des „vollständigen Catalogus" seiner Predigten nur ungefähr 60 Mal), namentlich auch keine Seelsorge. Die Stelle ließ also Spener reichlich Zeit für seine Studien und für seine Lehrthätigkeit. Wohl mit Rücksicht hierauf und als Übergang zu einer sei es historischen, sei es theologischen Professur wurde ihm, vermutlich auf Betreiben seiner akademischen Lehrer, die Stelle angeboten und von Spener angenommen. Von Dannhauer ordiniert (Cons. 3, 704) hielt er am 25. März die erste Predigt als Freiprediger im Münster. (Litt. über das Münster bei Kraus, das M. zu Straßburg 1877).

Im Laufe desselben Jahres hielt Spener im Auftrage der theologischen Fakultät lectiones cursoriae aus Gal. 4, 19. Er behandelte das Thema, daß ein Mensch die Wiedergeburt verlieren und wieder einer anderen Wiedergeburt bedürfen könne. (Aufr. Üb. 160). Die Anregung zur Behandlung dieses Themas hatten ihm einige verdächtige und anstößige Auslassungen Großgebauers in seiner Wächterstimme gegeben (Bed. 3, 555). Großgebauer wollte nämlich die Taufe nicht als Mittel der Wiedergeburt gelten lassen wegen der vielen nicht in der Wiedergeburt stehenden Getauften. Spener aber fand, er beachte nicht, daß die Wiedergeburt wieder verloren gehen könne. — Auch redet Spener gelegentlich (Cons. 3, 470) von einer in demselben Jahre in Straßburg unter seiner Mithilfe veranstalteten französischen und lateinischen Ausgabe der Propositiones facultatis theologicae Parisianae, d. h. der sechs Sätze, welche die Sorbonne am 8. 5. 1663 dem Könige überreichte und die gleichsam die Vorläufer der berühmten Propositiones Cleri Gallicani von 1682 waren.

Nicht auf eigenen Antrieb, sondern auf Anhalten der Seinigen, doch wohl im Zusammenhange mit seinen akademischen Plänen und Neigungen, schickte sich Spener bald nach Antritt seines Freipredigeramtes an, die theologische Doktorwürde zu erwerben. Am 28. 8. 1663 stellte er den Antrag auf Zulassung zur Doktorprüfung, am 2. 10. 1663 bestand er die mündliche Prüfung. Am 25. 10. 1663, als am 20. Sonntag n. Trin., leistete er den Doktoreid (doctrinam in Conc. formula comprehensam libris theopneustois consentaneam agnoscens juxta eam docere promittit, vgl. Horning, Nachlese 1891, S. 144 f.). Am 15. 6. 1664 hielt er seine Doktordissertation. Das Thema derselben war aus der Apokalypse entnommen. Spener suchte im Anschluß an Luther, der

seinerseits wieder Vorgänger hatte, nachzuweisen, daß die sechste Posaune (Offenb. Joh. 9, 13 ff.) sich auf die Erhebuug Muhameds beziehe. Die Exegese Speners ist bestrebt, möglichst dem Zusammenhang gerecht zu werden; und man wird zugeben müssen, soweit überhaupt die Ausdeutung der apokalyptischen Bilder auf die spätere Welt- und Kirchengeschichte möglich ist, daß Spener die seinige mit Geschick vertreten hat. Spener las bei Ausarbeitung dieser Dissertation 50—60 Ausleger der Apokalypse. Jedenfalls hat diese Arbeit dazu beigetragen, ihn in die eschatologische Gedankenwelt einzuführen, wie er denn auch im Anschluß an dieselbe den Inhalt von etwa 40 Auslegern der Offenbarung in Tabellenform brachte (Bed. 3, 255.) Der beabsichtigte Druck dieser Tabellen unterblieb jedoch. (Über ein Intermezzo bei der Inauguraldisputation Speners siehe Völl. Abfertigung Pfeiffers 549 f.) — Die feierliche Promotion Speners fand am 23. 6. 1664 statt. In dem Programm, mit welchem Dannhauer ad lectionem docim. Speneri pro doctoratu einlud, redet er von demselben in sehr schwungvollen Epitheta (K. G. S. I. 114). Gemessener in seiner Art ist Seb. Schmidt in seiner Promotionsrede (abgedruckt in seinem Mysterium gratiae divinae; vgl. K. G. S. I, 30).

Nach damals nicht seltener Art feierte Spener am Tage seiner Promotion zugleich seine Vermählung. Das Zustandekommen derselben war hauptsächlich das Werk seiner Verwandten, besonders seines Oheims und seiner kurz vorher zum zweiten Male in den Ehestand getretenen Mutter. Spener selbst dachte, wie er sagt, noch nicht daran, sich zu verehelichen. Er hielt sich überhaupt für zu ernst, um einer jungen Frau zu gefallen. Am besten, meinte er, sei für ihn eine Witwe, die einen bösen Mann gehabt; eine solche würde sich besser an ihn gewöhnen. Statt dessen war ihm aber im Mai des Jahres 1664 als Braut eine 20jährige Patriziertochter zugeführt worden, Susanna Erhard (geb. 8. 1. 1644), Tochter des Straßburger Ratsherrn Johann Jakob Erhard und seiner Gemahlin Katharina geb. Hartung.

Über Umfang und Richtung der gelehrten Studien und der wissenschaftlichen Thätigkeit Speners während seines Freipredigeramtes finden sich noch einige Andeutungen in einem Briefe vom 29. 5. 1665 an Gottlieb Spizel in Augsburg[1]) (Schelhorn XII,

[1]) Dieser vertraute Freund Speners, ein Polyhistor seiner Zeit, ist 1639 in Augsburg geboren und war von 1662 bis an seinen Tod (1691) Pfarrer in seiner

658 ff.). Zwei genealogische Werke ließ Spener in dieser Zeit ausgehen, beide dem württembergischen Regentenhaus gewidmet.

Der religiöse und kirchliche Standpunkt Speners während seines Freipredigeramts giebt sich in einigen zwanzig Predigten kund, die wir von ihm aus dieser Zeit haben. Was die Form betrifft, lassen diese Predigten ein allmähliches Zurücktreten des gelehrten Beiwerks und ein zunehmendes Bestreben nach Einfachheit erkennen. Sachlich treten bereits, wenn auch noch schüchtern und vereinzelt, manche Punkte hervor, die für den späteren Spener charakteristisch sind: 1) Ein klares Bewußtsein von dem erbaulichen Zweck der Predigt. 2) Die Ueberzeugung, daß „alle Glaubensartikel sich selbst zur Praxis ziehen.“ 3) Das Bestreben, die Einigkeit des Glaubens auf Dinge, die zum Grund des Glaubens gehören, und nicht auf Nebenfragen zu basieren. 4) Eine strenge Auffassung von dem verantwortlichen Charakter des geistlichen Amts. 5) Die Klage über Theologen, die es wohl in Streitfragen hochbringen, denen aber Geist und Leben fehlt. 6) Das Wertlegen auf die häusliche Uebung des geistlichen Priestertums. 7) Klagen über Mängel des Beichtwesens. 8) Beachtung des öffentlichen Armenwesens (Ep. And. 1, 34. 107. 129. 138 f. 422. 486; 2, 62). Freilich lauter Dinge, mit denen Spener noch kaum die Linie überschritt, welche die Straßburger Schule überhaupt innehielt. Merkwürdigerweise warnt auch Spener in diesen Predigten, kaum aus der Schweiz zurückgekehrt, sehr ernsthaft vor Reisen an „fremde und falscher Religion zugethane Orte“ (Ep. And. 1, 338).

2. Der Weggang von Straßburg. Spätere Beziehungen Speners zum Elsaß.

Im Februar 1666 begannen die Verhandlungen, welche Spener auf ein ganz anders geartetes Arbeitsfeld, als sein Straßburger Freipredigeramt es war, führen sollten. Der Rechtsgelehrte Philipp Schulz, Abgeordneter der zehn elsässischen Vereinsstädte in Regensburg, schrieb von dort an Spener wegen der durch den Tod des bisherigen Inhabers, Christian Gerlach, erledigten Stelle eines Seniors des geistlichen Ministeriums in Frankfurt a. Main. Es bleibt dabei im Dunkeln, von welcher Seite eigentlich in Frank-

---

Vaterstadt. Vielleicht hatte er mit Spener in Straßburg studiert. (Vgl. oben S. 38. 48. 60).

furt oder sonst die Idee ausgegangen war, Spener nach Frankfurt zu berufen. Spener antwortet am 19. 2. 1666 (Bed. 3, 4 ff.) nicht abweisend. Er macht nur darauf aufmerksam, daß bisher seine Studien mehr auf die Theorie gegangen, und daß er namentlich auf dem Gebiet der Seelsorge keine Erfahrung habe. Wegen der Emolumente will er nicht „marchandieren“. Nach weiterem Hin- und Herschreiben erklärt Spener, sich „passiv verhalten“ (Bed. 1, 524) und es den beteiligten Behörden überlassen zu wollen, über sein Bleiben oder Gehen sich zu einigen. Er unterbreitet deshalb die Sache dem Rat der Stadt Straßburg in einem Schreiben, in welchem er die Gründe, die ihm für und gegen die Annahme der Berufung zu sprechen scheinen, zusammenstellt (unter den letzteren spielt namentlich die Beeinträchtigung seiner Studien eine Rolle). Ein sonderbares Verfahren, bei welchem ein gewiß aufrichtig gemeinter Vorsehungsglaube und die Unentschlossenheit des Charakters zusammenwirken. Der Rat erklärt nach längerem Zögern und nach Zuziehung der Theologen (12. 5. 1666), daß Spener die Vokation als von Gott kommend anzunehmen habe. Spener teilt dieses Resultat dem Kollegium der Scholarchen in Frankfurt, welches zuletzt die Verhandlungen mit ihm geführt hatte, mit und verpflichtet sich in einem Schreiben an die Stadt Frankfurt, nach allem Vermögen, das Gott ihm verleihen werde, zuvörderst sich allem obrigkeitlichen Befehl mit schuldigem Respekt zu unterwerfen, demnächst sein Amt getreulich zu verrichten, Gottes Wort in reiner Lehr und nach der Form der darin aufs Klarste gegründeten Augsb. Konfession und der übrigen symbolischen Bücher mit Fleiß und Eifer zu verkündigen, die Sakramente nach des Herrn Einsetzung zu verwalten und die anvertraute Gemeinde an seinem Teil so zu erbauen, wie er es nicht allein vor seiner Obrigkeit sondern vor seinem Erlöser dermaleinst verantworten könne (Bed. 3, 14).

Am 3. Juli hielt Spener im Münster seine Abschiedspredigt über Ps. 119, 53. Er sagt, wie lieb ihm sein Freipredigeramt gewesen „um der bei demselben habenden Tranquillität willen“, und wie er nicht ohne Bedenken, doch im Vertrauen auf den göttlichen Beruf, in seinen neuen Wirkungskreis sich begebe. Außerdem sieht er sich veranlaßt, seinen Zuhörern ausdrücklich zu versichern, daß er ihnen das reine Wort Gottes gepredigt habe. „Ich werde daher“, sagt er, „getrost demjenigen Trotz bieten dürfen, der sich unterstehen sollte, wie gleichwohl schon sich einigen Orts die Calumni rühren

wollen, mich einiger Kollusion oder Glaubensfreundschaft mit den Widersachern zu beschuldigen." Ein deutlicher Beweis, daß Speners Luthertum bereits in Straßburg nicht unangefochten geblieben; eine Äußerung, die die Vermutung nahe legt, daß bei längerem Verbleiben Speners auch hier ein Konflikt eingetreten wäre. In Basel kursierte das Gerücht, Spener sei wegen seiner Zuneigung zu den Reformierten von Straßburg entfernt worden (Cons. 3, 8).

Bald nach gehaltener Abschiedspredigt trat Spener mit Frau und Kind die Reise nach Frankfurt an. Seine Schwiegermutter und zwei Brüder, von denen der eine, Johann Jakob, sich in Frankfurt dauernd ansiedelte, begleiteten ihn. Am 20. 7. 1666 langte Spener mit den Seinen in Frankfurt an.

Spener verließ den heimatlichen Boden, die Wiege seines geistigen und geistlichen Lebens, als ein noch junger Mann, der doch durch den bescheidenen Ernst seines Charakters, durch Begabung und vielseitige Kenntnisse, durch günstige und glückliche persönliche Beziehungen bereits in weiten und angesehenen Kreisen bekannt und geachtet war. Seine Frömmigkeit, zunächst überwiegend geweckt und genährt durch außerlutherische Einflüsse, war durch akademische Lehrer, die in würdiger Weise die lutherische Rechtgläubigkeit der Zeit vertraten, in die Schranken der kirchlichen Lehre geleitet worden und fand in diesen Halt und Befriedigung. Im Grunde war es mehr eine Religion des Gemüts und Gewissens, eine heilige Scheu vor jeder Befleckung des Leibes und des Geistes, ein stilles Sinnen und Betrachten, als ein durch die Tiefe der Sünde und Gnade hindurchgegangener, kampfesmutiger und siegesfreudiger Glaube. Freiere theologische Regungen waren mehr andern bemerklich als ihm selbst bewußt geworden. Gepaart mit seiner Frömmigkeit war ein ungemeiner Trieb zum Lernen und Wissen, der ihn schon um deswillen in Glaubenskonflikte (vgl. jedoch S. 145) nicht brachte, weil die Gegenstände seines gelehrten Forschens ganz überwiegend außerhalb des theologischen Gebietes lagen. Mehr Pflichtgefühl als Neigung war es, was ihn veranlaßte, dem gelehrten Beruf zu Gunsten des kirchlichen zu entsagen. Eigentlich kirchlich war Spener bis zu seinem Abgang nach Frankfurt wenig thätig gewesen. Soweit er kirchliche Ideale und Bestrebungen hatte, waren sie normiert durch das Gepräge der heimatlichen, besonders der Straßburger Kirche.[1])

[1]) Die Sprache Speners ist durchsetzt mit verschiedenen Alsacismen. So schreibt Spener z. B. „es geschieht ihm weh oder weher"; „wirklich" für augen-

Nur noch einmal, wie es scheint, hat Spener nach seinem Weggang von Straßburg seine elsässische Heimat wieder besucht. Es geschah im Oktober 1666. Er predigte bei dieser Gelegenheit in Rappoltsweiler und Straßburg (Ep. And. 2, 251. 267). Wie sehr er aber fortgesetzt an seiner Heimat hing und jede Gelegenheit benutzte, die Beziehungen mit derselben zu unterhalten, geht aus den an die im Elsaß zurückgebliebenen Verwandten und Bekannten gerichteten Briefen, Zuschriften und Widmungen hervor und aus dem Anteil, den er an den späteren Schicksalen des Elsasses nahm. Die liebe Stadt Straßburg insonderheit sieht er nicht viel anders an als seine Vaterstadt (Zuschr. z. Erkl. d. chr. L.). An der Okkupation der Stadt durch Ludwig XIV. (1681) nimmt er herzlichen Anteil. Die politische und nationale Seite dieses Ereignisses berührt ihn freilich so gut wie gar nicht, aber er sieht darin einen drohenden Vorstoß des mit dem neuen Nebukadnezar verbundenen päpstlichen Roms und zugleich ein Strafgericht Gottes für die Sünden der verschiedenen Stände, welche die wahre Lehre des Evangeliums in einen bloß eingebildeten Glauben, ein totes opus operatum und äußerliche Kirchlichkeit verkehren, ein Strafgericht, das mit kindlicher Gelassenheit zu tragen sei.[1])

Besonders schmerzlich war es für Spener, daß nachgerade auch „in dem lieben Elsaß“, in Straßburg und innerhalb der dortigen Fakultät an Stelle des alten Vertrauens zunehmendes Mißtrauen in seine kirchliche Stellung Platz griff. Seine collegia pietatis fanden in Straßburg wenig Anklang; seine Pia desideria wurden nirgends ungünstiger aufgenommen als in Straßburg, ja man suchte sie von dort aus auch anderwärts zu verdächtigen; seine „Erklärung der christl. Lehre“ wurde bemängelt. Auch in der Sache

---

blicklich; „hinter sich lernen“; „begehren“ für fordern; „der Augenschein lehrt es“ (es ist augenscheinlich) u. dgl.

[1]) Bed. 2, 410ff.; 3, 488. Cons. 3, 409. 445. Ad Rech. 2, 319. Auffallend leicht tröstet sich Spener namentlich über den Verlust des Münsters, welches damals den Protestanten genommen und dem katholischen Kultus übergeben wurde: Praeter jacturam templi summi nostrae religioni nihil adhuc ereptum audio. Si Deus hostes refraenet, ut libertati nostrae sacrae alios non injiciant compedes, levis quidem mihi jactura videretur structurae lapideae, quantumvis artificiosissimae et pomposae. Imo dixerim, nobis gratiora esse debere templa simpliciora et parum pompae ostentantia. Romanam vero Babylonem ejusque ambitionem patiamur gloriari de aedificiis tantum fastus habentibus (Cons. 1, 296).

seines Schwagers Horb (wovon noch zu reden sein wird) standen die Straßburger Theologen nicht auf seiner Seite. Das alles, obwohl Seb. Schmidt und Bebel in ihren Briefen an Spener ihm persönlich freundlich und wohlwollend blieben. Nicht gerade als einen „ungetreuen Schüler" (Tholuck) sah die Fakultät ihn an, aber doch als einen solchen, der auf bedenkliche Wege geraten (L. Bed. 3, 54. Cons. 3, 245. 113f., 194. 225. 248f. 555. Bed. 3, 260.) Zu einem offenen Auftreten gegen Spener kam es allerdings in Straßburg bei dessen Lebzeiten nicht. Als Dippel in den neunziger Jahren in Straßburg mit einer Gegenschrift gegen Spener hervortreten wollte, fand er damit keinen Anklang. Spener, so erzählt er in seinem Lebenslauf, hatte zu viel Freunde und Verwandte daselbst „nach dem Fleisch", und die Theologen wollten neutral bleiben.

In die gegen das Ende seines Lebens, seit etwa 1700, in Straßburg sich geltend machende pietistische Bewegung, die weder den Pietismus noch dessen Gegnerschaft von einer vorteilhaften Seite zeigt, hat Spener sich nicht mehr gemischt. Unbekannt kann sie ihm bei seinen vielfachen Beziehungen zu Straßburg wohl nicht geblieben sein.

Zwei Tage vor seinem Ende betete Spener „sehr eifrig für die Stadt Straßburg, allwo er dem lieben Gott die Erstlinge seines Amts und Arbeit dargebracht hatte, und rief Gott mit starkem Glauben an, daß er wiederum in Gnaden an diese Stadt gedenken und sie, um ihrer alten, treuen, frommen Lehrer willen, deren Leiber in ihr ruhen, wolle wiederum aus der Feinde Hand erretten und sie bei seinem reinen Wort und Evangelium bis ans Ende der Welt erhalten" (so mitgeteilt „aus christlicher Quelle" im Journal für Prediger 1826. 2. Stück, S. 165ff.).

Viertes Kapitel.

Spener in Frankfurt. Erste Periode. Das Wirken in der Stille. (1666—1674.)

1. Die Verhältnisse in Frankfurt.

Merian, Topographia Hassiae et regionum vicinarum [1646] S. 27—34 (Pläne und Ansichten von Frankfurt.) — Lange, Gesch. der freien Stadt Fr. a. M. 1837. Kriegk, Gesch. von Fr. a. M. 1871. Horne = Grotefend, Gesch. von Fr. a. M. 2. Aufl. 1882. — Becker, Beitr. zur Kirchengesch. der ev. luth. Gemeinde in Fr. 1852. Steitz, Gesch. der von Antwerpen nach Frankf. verpflanzten niederländischen Gemeinde Augsb. Konf. 1885 (vgl. Theol. Lit. Ztg. 1885, S. 428). Dechent, die Entw. des kirchl. Lebens in Fr. a. M. von der Ref. bis zur Gegenwart. 1892. — Withof, Liturgie und Bekenntnis des Glaubens, wie solche von den zu Frankf. angekommenen Reformierten vor 200 Jahren überreicht worden. 1754. Troisième jubilé séculaire de la fondation de l'église reformée française de Frankfort s. l. Mein. 1854. — Barthold, die Erweckten in Deutschland während des Ausgangs des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jh., Raumers Hist. Taschenbuch 1852, I, 129—320. [Dagegen: Biedermann, Deutschland im 18. Jh. II, 332 ff.]

Die freie Reichsstadt Frankfurt am Main hatte zu Speners Zeit ungefähr 30000 Einwohner. Im 30jährigen Krieg war die Stadt, wie übrigens auch Straßburg, ziemlich verschont geblieben. Ihre Bedeutung lag vor allem in ihrem ausgedehnten Handel. Als „das Kaufhaus der Deutschen" versammelte sie jährlich zur Oster- und Michaelismesse Fremde aus allen Ständen und Gegenden in ihren Mauern. Besonders bedeutend war der Frankfurter Buchhandel. Seit 1356 fanden in Frankfurt häufig die Kaiserkrönungen statt. Der zahlreich in der Umgegend ansässige Reichsadel, die Solms, Stolberg, Isenburg, Sayn = Wittgenstein, Leiningen=Westerburg und andere hatten in Frankfurt ihren naturgemäßen geschäftlichen und geselligen Mittelpunkt. Während der durch Ludwig XIV. seit den siebziger Jahren hervorgerufenen Kriege an der Westmark des Reiches war Frankfurt vielfach Hauptquartier der durchziehenden Fürstlichkeiten und ihres Gefolges. Lauter Umstände, welche Frankfurt zu einem Hauptverkehrsort machten und dazei beitrugen, allem, was in Frankfurt geschah, Bedeutung und Interesse zu verleihen.

Die Bewohner Frankfurts waren ungefähr zu einem Drittel Juden. Der Rest gehörte, mit Ausnahme einer kleinen reformierten Gemeinde und einer vermutlich noch geringeren Anzahl von Katho-

liken, der lutherischen Kirche an. Ausschließlicher Inhaber der bischöflichen Gewalt in dieser war der aus 43 Personen bestehende Senat, welcher dieselbe nicht etwa durch ein aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern zusammengesetztes Konsistorium, sondern durch einen ständigen Ausschuß von vier seiner Mitglieder, Scholarchen genannt, ausüben ließ. Die Kirchspiele waren ungetrennt. Jeder bediente sich pro libertate sua desjenigen Pfarrers, der ihm beliebte, und so lange er ihm beliebte. Das aus etwa zwölf Köpfen bestehende Ministerium, mit seinem Senior an der Spitze, hatte zwar das Recht, Vorschläge und Anträge beim Senat zu machen, die jedoch häufig unbeachtet blieben. Inbezug auf Kirchendisziplin hatten die Geistlichen, denen Presbyter oder dgl. in keiner Art zur Seite standen, zwar das Recht, hartnäckigen Zuhörern „ernstlich zuzusprechen.“ Die Befugnis zu weiterer Maßregelung mußten sie jedoch in umständlicher Weise in jedem Fall bei der Obrigkeit nachsuchen, so daß ihre Drohungen von Widerspenstigen oft verlacht wurden, „als die wissen, daß kein Nachdruck dahinter ist“ (Bed. 1, 695.). Dem kirchlichen und religiös-sittlichen Leben drohten begreiflicherweise in einer wohlhabenden, Handel und Gewerbe treibenden Bevölkerung, bei dem starken Fremdenverkehr, bei der Mischung der Bevölkerung aus verschiedenartigen Elementen, bei der durch die Märkte reichlich gebotenen Gelegenheit zu Lustbarkeiten aller Art, mannigfache Gefahren. Eine gewisse Wohllebigkeit und Leichtlebigkeit, welche als Charaktereigentümlichkeit der Frankfurter weithin bekannt war (Bußpr. 2, 115), Putz- und Genußsucht, die Entweihung des Sonntags teils durch Geschäfte, teils durch Vergnügungen, Zustände, die dann auf die benachbarten Landgemeinden zurückwirkten, mußten namentlich dem ernsten und strengen Sinn Speners als hervorstechende und beklagenswerte Züge erscheinen.[1])

Seit 1554 bestand in Frankfurt eine kleine, aber wohlhabende und ansehnliche reformierte Gemeinde, die nicht nur nach ihrer kirchlichen, sondern auch nach ihrer bürgerlichen Eigenart in scharfer Absonderung sich erhalten hatte. Es waren zuerst englische, dann niederländische und französische Reformierte, die hier sich nieder-

---

[1]) Vergl. die Schilderungen Speners bei Sachsse 34 f. Reisepostille 190 ff. Über die Zustände in den Speners Aufsicht unterstellten Landgemeinden vgl. seinen Visitationsbericht an die „wohledlen, gestrengen, festen, hochgelehrten, fürsichtigen, hoch- und wohlweisen, insonders großgünstigen, hochgeehrten Herrn Scholarchen.“ (Sachsse 73 ff.)

gelassen hatten. Im Jahr 1560 belief sich die Seelenzahl derselben auf 930, 1569 auf 1300. Zu Speners Zeit werden wir dieselbe auf etwa 1000 zu veranschlagen haben. Bürgerliche Reibungen, verletzte Erwerbs- und Geschäftsinteressen u. dgl. trugen dazu bei, daß dieser Gemeinde trotz wiederholtem Ansuchen die ihr im Jahr 1561 entzogene Berechtigung zur öffentlichen Ausübung ihres Kultus in Frankfurt bis auf Speners Zeit nicht wieder gewährt wurde. Die Reformierten waren deshalb genötigt, ihre Gottesdienste in dem zur Grafschaft Hanau gehörigen Bockenheim zu halten. Im Übrigen verwalteten sie ihre kirchlichen Angelegenheiten selbständig und unbehelligt, auch von dem reformirten Konsistorium in Hanau durchaus unabhängig; und zwar, was Gemeindevertretung, Kirchenzucht, Almosenpflege u. dgl. anging, in einer Weise, daß sie vor der lutherischen Gemeinde vieles voraus hatten (L. Bed. 1, 401; 3, 272 ff.).

2. Der Amtsantritt. — Die Predigt gegen die Reformierten. — Der Pharisäer ungültige Gerechtigkeit.

Einunddreißig Jahre alt trat Spener an die Spitze des Frankfurter Ministeriums, dessen jüngste Mitglieder zur Zeit sämtlich bereits über 60 Jahre alt (Bed. 3, 855) waren. Seine Amtsverrichtungen bestanden laut seiner Vokationsurkunde (Sachsse 21 f.) in Folgendem: Die Sonntagsfrühpredigt in der Hauptkirche zu den Barfüßern (sie wurde 1786 abgebrochen und an ihrer Stelle die durch die Ereignisse des Jahres 1848 berühmte Paulskirche errichtet) zu halten, Beichte zu hören, zu absolvieren und das heilige Abendmahl zu administrieren, in den Konventen des Ministeriums das Wort und die Feder zu führen, die Predigten zu bestellen, neue Prediger zu ordinieren und die ordinierten zu präsentieren, die Eheverlobten zu proklamieren, die Kopulationen in ein Buch einzutragen, Kirchen-, Buß- und Dankgebete abzufassen, die Konvente zu berufen, die corrigendos vorzubescheiden, die notwendigen Bücher für die Bibliothek anzukaufen ꝛc. (Jugendunterricht gehörte also zu seinen Obliegenheiten nicht.) Die Regeln, die Spener sich selbst für die Führung seines Amts aufgestellt hat (Bed. 3, 654 ff.), inbezug auf sein Verhalten gegen den Magistrat und seine Kollegen, auf Predigt- und Katechismusthätigkeit, zeigen ebensoviel Ernst und Bescheidenheit, als verständige Beschränkung auf das zunächst Erreichbare.

Am 1. August 1666 hielt Spener seine Antrittspredigt über Röm. 1, 16. Es fehlte in derselben nicht die Polemik gegen Rom, gegen die Reformierten und gegen weigelianische Schwärmerei, aber auch nicht (unter Berufung auf Arnd) der Hinweis darauf, daß das Wort Gottes in uns lebendig werden muß. Mit einem herrlichen und herzlichen Gebet schloß Spener. „Herr Dr. Spener hat heute gute Spähne gemacht!" äußerte einer der Kollegen nach dieser Predigt (Vorrede zu Bußpr. III).

Der junge Senior empfand es bald schwer, wie seine nunmehrige Amtsthätigkeit die gewohnte und geliebte wissenschaftliche Muße einschränkte. Aber er lernte auch dieses als den Willen Gottes erkennen, ja seine frühere Liebe zu gelehrter Muße als ein fleischliches Gelüste betrachten, wenn er auch die Sehnsucht danach nicht ganz unterdrücken konnte (Cons. 2, 131; 3, 28. Schelhorn II, 193 ff.).

Noch mehr Sorge bereitete ihm ein anderer Umstand. Wie sehr er sich angelegen sein ließ, seine Orthodoxie zu wahren und bei Gelegenheit der Texte den elenchus nominalis zu handhaben, die in Straßburg bereits über ihn ausgestreuten Gerüchte, als ob er im Stillen die Reformierten begünstige, verfolgten ihn auch nach Frankfurt; ja man munkelte sogar von bestechlichen Geschenken, die die reformierte Gemeinde ihm gemacht hätte. Da hielt er am 8. Sonntag nach Trin. 1667 eine gegen die Reformierten gerichtete Predigt von notwendiger Vorsehung vor falschen Propheten. Hat Spener diese Predigt auch nicht geradezu gehalten, um den auf ihm lastenden Verdacht, als liebäugle er mit den Reformierten, abzuweisen, so hat er sie jedenfalls eingestandenermaßen (Cons. 3, 8) zu diesem Zweck — ein halbes Jahr später — veröffentlicht, vermehrt und verschärft durch eine Zuschrift an seine Kollegen und durch historische Anmerkungen über die Frankfurter reformierte Gemeinde. In der Zuschrift betont er, daß dem Fleisch der Friede zwar erwünscht ist, und daß die Bekämpfung falscher Lehre Verdruß und Undank einbringe, daß es aber gleichwohl Pflicht sei, stets auf falscher Lehrer Handlungen und Praktiken zu sehen, um ihnen zu begegnen. In der Predigt werden dann sehr deutlich die falschen Lehrer — d. h. die Reformierten — als Kinder des Teufels hingestellt, die man zwar als Menschen lieben, jedoch als falsche Propheten verabscheuen müsse. Ihr betrüglicher Schafspelz ist der, daß sie den Schein der Rechtgläubigkeit sich geben und

einen äußerlich ehrbaren Wandel führen, so daß man sie äußerlich nicht beschuldigen kann. Ihre gefährlichen und grundstürzenden Irrlehren alle auszuführen, würde ein ganzes Buch erfordern; es wird dieserhalb auf Hutter, Mentzer und Dannhauers „Reformiertes Salve“ verwiesen. Die Obrigkeit habe die Pflicht, solche falsche Religion nach Möglichkeit zu hindern. In den Anmerkungen bemüht sich Spener, die Intriguen und Falschheiten aufzudecken, vermöge deren die fremden Eindringlinge ihren abweichenden Bekenntnisstand erst verhüllt und nachmals in herausfordernder Weise geltend gemacht hätten. Er spricht seine Genugthuung aus, daß es bis zur Stunde ihnen noch nicht gelungen sei, die Entziehung des anfänglich erschlichenen Kultusrechtes wieder rückgängig zu machen, trotz Berufung auf den Frieden von Osnabrück, auf die Kultusfreiheit der Juden und sonstige angebliche Rechtstitel und Billigkeitsgründe. Zum Schluß fügt Spener noch einen Auszug aus einer am 28. Oktober 1666 gehaltenen Predigt bei, worin er entschieden gegen das Prädestinationsdogma polemisiert hatte.

Diese Predigt, von deren Haltung und Veröffentlichung Spener in gleichzeitigen Briefen mit ersichtlicher Genugthuung spricht[1], trug ihm feindselige anonyme Zuschriften von Seiten der Reformierten ein. Namentlich die historischen Anmerkungen machten viel böses Blut. Spener aber erklärt, daß er von amts- und pflichtwegen nicht anders handeln konnte, „nisi favoris των αλλοφυλλων quam nostrae ecclesiae studiosior videri ac ita muneris et stationis desertor fieri voluissem“. Später freilich, und zwar noch während seines Aufenthalts in Frankfurt, lernte er über die Rechtmäßigkeit und Zweckmäßigkeit des hier gegen die Reformierten beliebten Auftretens anders denken. Er bereute den in dieser Predigt angeschlagenen Ton und die darin begangene Unbilligkeit, die Fehler Einzelner der ganzen Religion zur Last zu legen, bezeichnete das darin zu Ungunsten der Reformierten statuierte Recht der Obrigkeit für sehr bedenklich, weil dieses Prinzip auch die Päpstlichen zum Nachteil der Protestanten gebrauchen könnten, erklärte die Predigt für ein Produkt akademischer Hitze und Übertreibung, das er nicht weiter vertreten könne und wolle, und suchte deren

[1]) Cons. 3, 7 ff. Schelhorn II, 566. Horb schrieb an Bebel aus Anlaß derselben (Seelen, deliciae epist. 358): Dannhauerianae indolis magnum sane edidit specimen. Deus virum magis magisque odio repleat calviniano.

Weiterverbreitung nach Möglichkeit zu hindern.[1]) Seine späteren orthodoxen Gegner konnten es sich natürlich nicht versagen, ihn mehrfach in sehr unangenehmer Weise an diese Predigt zu erinnern. — Auf der Linie der eben besprochenen Predigt lag es noch, wenn Spener in einem Brief vom 9. Dezember 1670 (Seelen 298 ff.) Philipp Ludw. Hanneken beglückwünschte, daß die Bemühungen der Reformierten, in Lübeck freie Religionsübungen zu erhalten, neuerdings gescheitert seien, und wenn er am 18. August 1674 mit dem gesamten Ministerium beim Rat vorstellig wird gegen ein erneutes Gesuch der Frankfurter Reformierten um Kultusfreiheit (Sachsse 33. Unsch. Nachr. 1746. S. 508.) Letzteres begründet Spener freilich später damit, daß nicht sowohl prinzipielle Gründe, als das anmaßende Verhalten der Refugiés hierbei für ihn maßgebend gewesen sei. (L. Bed. 3, 272.)

Eine ganz andere, nachhaltigere und jedenfalls segensreichere Wirkung ging von einer Predigt aus, die Spener zwei Jahre später (6. p. Trin. — 18. Juli — 1669) gehalten hat. Spener selbst bezeichnet dieselbe (Vorr. zu Bed. 3) als für seine Frankfurter Wirksamkeit epochemachend. Er predigte nämlich an dem genannten Sonntag auf Grund von Matth. 5, 20 (E. G. S. 1, 103 ff.) über „der Pharisäer ungültige Gerechtigkeit". Die ungültige pharisäische Gerechtigkeit beschreibt er als jene fleischliche Sicherheit, die an einem äußerlichen Sich-bekennen zu der rechtgläubigen Kirche, einer bloß verstandesmäßigen Aneignung der reinen Lehre, äußerlicher Beteiligung am Gottesdienst und Sakrament und Enthaltung von groben Sünden und Lastern sich genügen läßt. Spener führt aus, daß die allermeisten in dem gemeinen Haufen solche Pharisäer seien, die also mit ihrer Gerechtigkeit nicht selig werden können. Diese Predigt machte einen geteilten Eindruck. Die meisten fanden, die Sache sei zu hoch getrieben, Spener fordere von schwachen Menschen zu viel, lehre „gut papistisch" und schwäche allzusehr den evangelischen Trost. Dieser üblen Nachrede, die auch über Frankfurt hinaus sich verbreitete, trat Spener sofort in einer neuen Predigt (sowie später in der Vorrede zu dem Druck jener ersten

[1]) Rettung gegen Pfeiffer 386. Völlige Abf. von Pfeiffers Scepticismus trip. 186—190. Spener ließ die Predigt in den 1686 zu Frankfurt gedruckten Katalog seiner Schriften nicht aufnehmen. Eine handschriftliche Bemerkung in dem zu Dresden vorhandenen Exemplar besagt, Spener habe die Exemplare selbst wieder aufkaufen lassen.

Predigt) entgegen, indem er mit Berufung auf die Schrift, die symbolischen Bücher und Luther nachwies, daß er „nichts neues“ lehre. Viele der Unzufriedenen erklärten aber gleichwohl, Speners Predigten nicht mehr besuchen zu wollen. Ihnen gegenüber stand eine kleinere Anzahl solcher, welche, durch jene Predigt in einen heilsamen Schrecken versetzt und zu ernstlicher Buße aufgeweckt, sich fortan beflissen, nach dem rechtschaffenen Wesen in Christo zu trachten. Und Spener fuhr fort, „das Eisen zu schmieden, dieweil es glühte, d. h. diesen Artikel von der betrüglichen Einbildung des toten Glaubens und des leeren opus operatum fleißig zu treiben“. (Wahrh. Erz. 45).

3. Die Collegia pietatis.

Aus dem Schoße jener kleinen Gemeinde, deren Mann Spener sozusagen geworden war, gingen genau 1 Jahr nach jener aufsehenerregenden Predigt die Collegia pietatis hervor.

In einer Predigt auf den 17. p. Trin. 1669 hatte Spener (Ev. And. 638) gesagt: „O wie würde es so viel Nutzen schaffen, wenn Sonntags zuweilen gute Freunde zusammenkämen und, anstatt der Gläser, Karten oder Würfel, entweder ein Buch vor sich nähmen, daraus zu aller Erbauung etwas zu lesen, oder aus den Predigten, was sie gehört, wiederholten. Wenn sie insgesamt von den göttlichen Geheimnissen mit einander redeten, und der, welchem Gott mehr gegeben hat, seine schwächeren Brüder damit suchte zu unterrichten. Wo sie aber nicht ganz sich darin finden könnten, einen Prediger deswegen besprächen und sich die Sache erläutern ließen. Ach, geschähe dies, wie würde sowohl allerhand Böses unterwegs bleiben, als insgesamt der heilige Sonntag mit großer Erbauung und merklichem Nutzen bei allen geheiligt werden. Hingegen ists gewiß, daß wir Prediger von den Kanzeln die Leute nicht so viel, als nötig ist, unterrichten können, wo nicht auch andere Leute aus der Gemeinde, die ihr Christentum aus göttlicher Gnade besser verstehen, kraft ihres allgemeinen christlichen Amtes, sich befleißigen, neben und unter uns von ihrem Nächsten so viel zu bessern und zu bereiten, als sie nach dem Maß ihrer Gaben und Einfalt können.“ Diese erste nachweisbare Äußerung Speners über den Gegenstand drückt klar und einfach aus, was die Collegia nach Speners Idee ursprünglich sein und leisten sollten. Der Gedanke der privaten Erbauungsversammlungen ist hier so einfach und

natürlich aus allgemein christlichen Interessen und Prämissen heraus motiviert und aus dem Gesamtcharakter der Spenerschen Frömmigkeit, so wie aus der Übung und Erfahrung seiner eigenen studentischen Sonntagsfeier im Freundeskreis (vgl. S. 143) so hinreichend verständlich, daß es mir fast überflüssig scheinen will, wie üblich, nach besonderen Mustern und Vorbildern zu suchen, die Spener im Auge gehabt haben müsse. Der Hinweis auf die von Labadie in Genf gehaltenen Versammlungen ist durch Speners ausdrückliche Erklärung (vgl. S. 148) wohl ausgeschlossen. Göbel verweist auf Labadies Traktat L'exercice prophétique (1668). Dieser Traktat handelt von dem Recht und der Pflicht der Prediger, mit Gemeindegliedern erbauliche Konferenzen behufs Betrachtung der heiligen Schrift anzustellen. Gekannt hat Spener diese Schrift wahrscheinlich, sie kommt aber hier kaum in Betracht, weil Spener eben zunächst nicht Konferenzen unter Leitung von Predigern, sondern aus Privatinitiative hervorgehende Zusammenkünfte von Laien untereinander im Auge hatte. Auch mag Spener von den seit spätestens 1665 in Mülheim an der Ruhr von dem reformierten Pfarrer Theodor Untereyk (1635—1693) veranstalteten Versammlungen gehört haben. Sicher ist sogar, daß er bereits als Student von einem in Amsterdam stattfindenden Kollegium dieser Art Kenntnis hatte (Bed. 3, 224. 292. 547); kaum anzunehmen dagegen, daß er von den auch in der deutschen lutherischen Kirche vor 1670 vereinzelt vorgekommenen Konventikeln (Tholuck, K. L. I, 103; Sachsse 203; Ritschel II, 137; oben S. 107) etwas erfahren hatte. (Allgemeines über die Geschichte der Collegia siehe in dem Artikel „Prophezei" von Guder, Herzogs Real-Enc. XII, 288—290).[1])

So sehr es nun aber feststeht, daß Spener den Gedanken und Wunsch erbaulicher Privatversammlungen bei sich hegte, ehe derselbe in Frankfurt zur Ausführung kam, so entschieden bezeugt er, daß er zur Verwirklichung dieses Gedankens nicht von sich aus die

[1]) Von einer Schrift Bucers, „Verteidigung der sogenannten Collegiorum pietatis" in der von Spener veranlaßten Ausgabe betitelt, erhielt Spener erst 1691 durch Joh. Schilter in Straßburg handschriftliche Kenntnis. Er ließ sie daraufhin in dem genannten Jahre unter dem angegebenen Titel bei Zunner in Frankfurt drucken (Cons. 3, 734. 727. Ad Rech. 2, 12). Erweist diese Schrift sich als echt, so würde sich ergeben, daß die Frankfurter Collegia pietatis einen merkwürdig ähnlichen Vorgänger in Straßburg bereits in der Reformationszeit haben.

Initiative ergriffen hat, sondern die Anregung dazu ihm von außen, von guten Freunden, gegeben wurde, eine Anregung, die freilich eben durch jene Äußerung Speners (welcher vielleicht ähnliche Äußeruugen zur Seite gingen) hervorgerufen sein konnte, jedenfalls bei ihm auf sehr fruchtbaren Boden fiel. (Für das folgende vgl. Sendschreiben von 1677, S. 44 ff. Wahrh. Erz. 46 ff. Bed. 3, Vorrede und S. 107. Cons. 3, 486. 543 ff.).

Im Laufe des Jahres 1670 beklagten sich etliche gute Freunde bei Spener, daß die gewöhnlich in den Gesellschaften geführten Gespräche wo nicht leichtfertig und sündlich, doch durchaus profaner Natur seien. Erbauliches werde mit Mißfallen aufgenommen oder durch Stillschweigen beseitigt. Sie wünschten also eine Gelegenheit zu haben, wo gottselige Gemüter über das Eine, was not thut, in Liebe und Einfalt sich besprechen könnten. Die Hauptpersonen hierbei waren der Rechtskonsulent Joh. Jak. Schütz [1]), ein langjähriger vertrauter Freund Speners, ein 1677 bereits verstorbener Student der Theologie und (nach Tholucks Angabe in Herzogs Real-Enc. XIV, 503) ein Gymnasiallehrer (J. H.) Diefenbach. Spener konnte ihr Verlangen nicht mißbilligen und erbot sich, „damit desto weniger Verdacht unziemlicher Dinge entstehen möchte," die Versammlung in seinem Hause abzuhalten. Die Kollegen, mit denen Spener sich besprach, mißbilligten sein Vorhaben nicht und besuchten zum Teil eine Zeitlang die Zusammenkünfte, scheinen aber sehr bald einer kühlen Neutralität sich befleißigt zu haben. Mit dem Magistrat zu verhandeln, hielt Spener nicht für nötig, weil es sich um eine Privatübung handle. Des Einverständnisses der Scholarchen hatte man sich auf privatem Wege versichert.

So kam man denn seit Sommer 1670 zweimal wöchentlich bei Spener zusammen. Mit Gebet wurden die Zusammenkünfte eröffnet. Darnach wiederholte man entweder die sonntägliche Predigt oder man las und besprach Abschnitte aus einem Erbauungsbuch. Männer und Frauen waren zugegen, die Frauen jedoch durch eine Zwischenwand für die Männer unsichtbar gemacht. Nur die Männer durften das Wort ergreifen. Von 1670—1675 behandelte man Lütkemanns Vorschmack göttlicher Güte, Baylys Praxis pie-

---

[1]) Schütz (1640—1690) dichtete 1673 das Lied: Sei Lob und Ehr dem höchsten Gott. Siehe über ihn D. Fr. in der „Christl. Welt" 1889, S. 849 ff. A. D. B. 33.

tatis (in einer gereinigten Auflage) und Hunnius Epitome credendorum. Von 1675 an legte man alle „menschlichen Bücher" bei Seite und las nur noch die heilige Schrift. Warum dies nicht gleich geschehen, erklärt Spener so: Sumpsissemus librum aliquem biblicum ad manus, nisi id visum esset maiori studio indigere et praeparatione, quam requiritur, cum legimus autores, qui argumentum, quod tractant, iam ita excoluerunt, ut omnia digesta sint et intellectu facilia (Cons. 3, 543). Die Absicht aber ging — und hier beginnt bereits die bedenkliche Seite dieser Kollegien sich zu offenbaren — alsbald über die einfache Gelegenheit zu erbaulichen Gesprächen hinaus, nämlich dahin, „unter christlichen Gemütern eine heilige und genauere Freundschaft zu stiften, daß je einer des anderen Christentum erkennen lernte, wodurch das Feuer der Liebe unter uns mehr und mehr entflammte, aus diesem aber eine so viel brünstigere Begierde entstünde, sich unter sich selbst bei jeder Gelegenheit zu erbauen und mit ihrem Exempel andere neben sich zu einem herzlichen Ernst zu reizen" (Sendschr. 51).

4. Mannigfache Thätigkeit. — Anfechtungen.

Im Übrigen konzentrierte Spener keineswegs sein Interesse auf die Pflege des kleinen Häufleins suchender und erweckter Freunde. Nicht nur, daß er in den Predigten sich eifrig bemühte, persönliches und lebendiges Christentum mit Ernst zu treiben und alle Glaubensartikel so zu behandeln, daß Dankbarkeit, Liebe und Gehorsam gegen Gott dadurch gewirkt würde (Lauterk. I, 1, 236); er bemühte sich auch, im öffentlichen Leben den Einfluß der Kirche und die kirchlichen Gesichtspunkte energisch zur Geltung zu bringen, kirchliche Sitte, Zucht und Ordnung zu heben und zu pflegen. Zeugnisse für diese seine Thätigkeit sind die zahlreichen Beschwerden, welche er bei der Behörde über vorgekommene Unordnungen und Ausschreitungen einreichte, seine Visitationsberichte mit ihren Besserungsvorschlägen, deren gesetzliche Kleinlichkeit mit dem sonst so verständigen Wesen Speners allerdings manchmal seltsam kontrastiert. Spener bemüht sich um Verordnungen gegen Sonntagsmärkte, Kleiderpracht 2c. Er begrüßt 1671 (Bußpr. III Anh.) eine erneuerte Polizeiverordnung gegen Kleiderluxus und Gastereien mit einer eigenen Dankpredigt. Das alles, obwohl es ihm nicht entging, daß „die Ordnungen nur auf dem Papier stehen", ja oft nur „Öl ins Feuer gießen" (Ev. And. 792. Bußpr. I, 80. 136). Auf

Antrag des Ministeriums, hauptsächlich aber wohl auf Speners Anregung, wurden seit dem 28. November 1673 vierteljährliche Fast- und Bußtage in Frankfurt eingerichtet (Bed. 3, 82 ff.). Namentlich die Bußtagspredigten boten Spener eine Handhabe, die Sünden und Laster des öffentlichen Lebens, zumal „die Hauptsünden der Deutschen, Vielfraß und Trunkenheit" zu bekämpfen. Freilich wurde das Fasten von etlichen für päpstisch gehalten, und für die Mehrzahl waren überhaupt diese Tage mehr Heuchel- als Bußtage.

Nachhaltiger als durch diese disziplinarischen Bemühungen wirkte Spener auf dem Gebiete des kirchlichen Jugendunterrichts. Wohl hatte die Kirchenordnung von 1530 für die katechetische Unterweisung der Jugend Sorge getragen, aber sie wurde schlaff gehandhabt. Am 24. August 1665, also ein Jahr vor Speners Ankunft in Frankfurt, erließ deshalb der Rat eine Verordnung, welche die regelmäßige Teilnahme der Jugend an den Kinderlehren anbefahl. Diese Kinderlehren sollten allsonntäglich nach dem Morgengottesdienst in sämtlichen Kirchen gehalten werden. Jeden Sonntag wurde eines der fünf Hauptstücke des kleinen Katechismus bezw. die Haustafel (summarisch erklärt und alsdann) von den Pfarrern, Lehrern oder Kandidaten der Theologie abgefragt. Um dieses sonntägliche Katechismusexamen anziehender und fruchtbarer zu gestalten, besonders ein genaueres Eingehen auf den Stoff zu ermöglichen, schritt man — ohne Zweifel unter dem Einfluß Speners — dazu, die einzelnen Hauptstücke in eine Anzahl Pensa zu zerlegen (im Ganzen 95), um jedesmal, wenn ein Hauptstück an die Reihe kam, je ein Pensum aus demselben besonders durchzugehen. Außerdem fing Spener am 1. Adv. 1669 an — und mehrere Kollegen folgten seinem Beispiel —, das betreffende Pensum in den Eingängen der Morgenpredigten zu behandeln (nicht zum Wohlgefallen aller, Thät. Christentum 1, 3). Ums Jahr 1673 wurde Spener von seinen Kollegen beauftragt, Katechismustabellen abzufassen, welche den Stoff der einzelnen Pensa übersichtlich vor Augen führten, um so den einzelnen Predigern eine möglichst gleichmäßige Behandlung des Stoffes zu ermöglichen. In diesen Katechismustabellen liegt gleichsam das Gerippe dessen vor, was Spener in seinen Katechismuspredigten über die einzelnen Abschnitte vortrug. Vor allen Dingen beteiligte sich Spener selbst (ohne als Senior dazu verpflichtet zu sein) an der Abhaltung der Katechismusexamina.

Es gelang ihm auf diese Weise, den Besuch der Katechismusexamina in Frankfurt wesentlich zu heben (vgl. Vorrede zu Tabulae catecheticae). — Auch bemühte er sich bereits 1667 um Einführung der Konfirmation, die er in einer der Frankfurter Landgemeinden (Bonames) als kirchliche Sitte vorgefunden hatte, zum wenigsten in den übrigen Landgemeinden (Sachsse 76).

Speners Studien und seine litterarische Beschäftigung in dieser Zeit (1666—1674) sind — abgesehen von fortgesetzter Beschäftigung mit heraldischen und genealogischen Gegenständen — charakterisiert durch folgende Arbeiten: 1) Im ersten Jahr seines Aufenthalts in Frankfurt veranstaltete und veröffentlichte er die Übersetzung eines Labadieschen Traktats unter dem Titel „Von andächtigen Betrachtungen" (es ist nächst seiner Doktordissertation seine erste Publikation theologischer Art). 2) Ende 1667 erfolgte die Herausgabe von A. Cramers (vgl. S. 113) Schriften, in denen Spener ein kräftiges Zeugnis wider den Wahn- und Scheinglauben entdeckt hatte. 3) Seit 1669 beschäftigte sich Spener zehn Jahre lang nebst zwei Kollegen mit der Verfertigung eines fortlaufenden Kommentars zur h. Schrift aus Luthers Schriften. Dieser Kommentar kam zwar durch verlegerische Tücke und andere Mißgeschicke nicht ans Licht; die Beschäftigung mit demselben hat aber nicht unwesentlich dazu beigetragen, den Blick Speners zu erweitern und die Haltung seiner seiner Theologie zu bestimmen (Cons. 1, 401; 3, 22. 293). 4) Mehrfach wurde Spener auch bereits als Vorredner für asketische Schriften in Anspruch genommen (E. G. S. II, 18ff. 36ff.) 5) In die erste Zeit seines Aufenthalts in Frankfurt fällt auch sein Bekanntwerden mit den Schriften des Prätorius-Statius, welches auf eine eigentümliche Weise vermittelt wurde. Ein Kandidat der Theologie war wegen verdächtiger Predigten vom Ministerium verhört worden. Er beruft sich auf Statius Schatzkammer. Spener liest dieselbe, um die darin enthaltenen Irrlehren zu ermitteln. Er findet statt dessen zwar einige Stellen darin, die einer gütigen Erklärung bedürfen, im Übrigen aber lauter heilige und göttliche Lehren (Bed. 3, 340).

Der persönliche und namentlich der briefliche Verkehr Speners erhält einen bemerkenswerten Umfang allerdings erst nach Herausgabe seiner Pia des. Doch wird Spener schon vorher als Gewissensrat in verschiedenen Fällen konsultiert. Er steht bereits mit vornehmen Standespersonen, mit Fürstlichkeiten und

Prinzessinnen in brieflichem Verkehr (Bed. 2, 644ff.; L. Bed. 2, 152).[1]) — In regem brieflichen Verkehr steht Spener seit 1669 mit Johann Ludwig Hartmann (1640 — 1680), Superintendent in Rotenburg a. d. Tauber, bekannt durch sein Pastorale evangelicum (1678), auch durch Schriften über den Sauf-, Spiel- und Tanzteufel &c. (A. D. B. 10; 19 Briefe Speners an ihn finden sich Unsch. Nachr. 1742—1746). — Aus dem Jahre 1668 datiert wahrscheinlich die Bekanntschaft Speners mit Johann Winckler (geb. 1642; 1671 in Homburg vor der Höhe von Spener ordiniert; 1676 Hofprediger in Darmstadt; 1678 in Mannheim; 1679—1684 in Wertheim; seit 1684 in Hamburg; vgl. Herz. R. E. 18), die zu einer engen Freundschaft sich gestaltete. — In nahe Beziehung trat Spener zu dem Schwarzburg-Rudolstädtischen Geheimrat und Kanzler Ahasverus Fritsch (1629—1701; vgl. A. D. B. 8), der wie Spener den großen Abstand zwischen dem Christentum, wie es sein soll, und einem trägen Gewohnheits-Christentum empfand und beklagte, und seit den sechsziger Jahren durch zahlreiche moralisierende und erbauliche Schriften auf seine Zeit einzuwirken suchte.[2]) Spener bekennt (C. G. S. II, 107), aus seinen Schriften stets ein neues Feuer der Liebe zu Gott und Eifer, ihm zu dienen, empfangen zu haben, und verteidigt in einer Vorrede zu Fritschs Jesusandachten (1676) das Recht gottseliger Juristen, Mediziner und anderer Politici zur Abfassung religiöser und erbaulicher Schriften, wenn

---

[1]) Von Standespersonen, mit denen Spener, aber erst in der zweiten Hälfte seines Frankfurter Aufenthalts, in persönlichem Verkehr stand, seien gleich hier genannt: 1) Benigna, Tochter des Grafen Siegmund Siegfried von Promnitz und Sorau. Geb. 1648, vermählte sie sich 1667 mit Johann Friedrich, Graf zu Solms-Wildenfels, der seit 1676 in Laubach residierte. Mit ihr hat Spener (nach Spangenberg, Leben Zinzendorfs I, 15) zwanzig Jahre lang „in gesegneter Connexion" gestanden. Sie besuchte Speners Kollegium in Frankfurt, und Spener (C. G. S. 1, 831) wohnte vier Wochen in Laubach bei der gräflichen Familie gelegentlich einer Sauerbrunnenkur. Vgl. auch Graf zu Solms-Laubach und Matthäi, Wetterfelder Chronik 1882. 2) Christina, geb. Herzogin von Mecklenburg-Güstrow, geb. 1663, vermählte sich 1683 mit dem Grafen Christian zu Stolberg-Geudern in der Wetterau, starb 1749 (A. D. B. 4.). Ihre Schwester Luise, mit welcher Spener wenigstens brieflich verkehrte, wurde 1695 die Gemahlin König Friedrichs IV. von Dänemark.

[2]) „Erörterung der Frage, woher es komme, daß wir heute ein so schlimmes Christentum haben" (wiederherausg. v. Delitzsch 1841); das unchristl. Christentum; Probierstein des Christentums; das von dem Heidentum beschämte Christentum &c. Siehe Hesse, Rudolstädt. Schulprogramm 1833.

er auch zu dem Projekt Fritschs (1676), eine „fruchtbringende Jesusgesellschaft“ zu gründen, als der guten Sache mehr hinderlich als förderlich sich ablehnend verhielt (Bed. 3, 63ff. 194f. L. Bed. 3, 77. Cons. 3, 161f. 169). — Seit 1668 setzte sich Duräus (vgl. S. 104) mit Spener in briefliche Verbindung. Spener antwortete ihm einigemal, zieht sich aber dann von dem Handel als einer aussichtslosen Sache zurück (Cons. 3, 49ff. 542. 592). Später hat er sich gegen den Vorwurf zu verteidigen, den Duräus „frater in Christo dilectissimus“ genannt zu haben (Böll. Abf. Pfeiffers 187. 226). — Eine umfangreiche Korrespondenz führt Spener von Dez. 1669 bis Juni 1670 mit Sebastian Schmidt in Straßburg (Cons. 2, 8. 35ff.). Es handelt sich um die Sonntagsfrage. Ein Geistlicher in Augsburg, Namens Beyer, war unter anderem deshalb seines Amtes entsetzt worden, weil er gegen Sabbathsentheiligung disziplinarisch vorgegangen. Die Straßburger billigten seine Absetzung, weil die Heiligung des Sabbaths nicht gesetzlich, sondern als eine Sache christlicher Freiheit zu behandeln sei. Spener, gerade um Sonntagsheiligung in Frankfurt ernstlich bemüht, befürchtet von dieser Entscheidung Ärgernis und bemüht sich, die Sonntagsruhe als ein für Christen verbindliches Moralgesetz zu erweisen. Damals drohte ein Streit zwischen den Tübinger und Straßburger Theologen über diese Frage auszubrechen (Cons. 3, 57), und Spener ist später froh (L. Bed. 2, 41), daß diese Differenz nicht zum öffentlichen Ausbruch gekommen ist. — Im Jahr 1667 weilte in Frankfurts Mauern der damals 23jährige Leibniz. Einige Monate später siedelte er nach Mainz über, wo er von 1670—1672 als Rat am Kurfürstlichen Revisions-Kollegium thätig war. Spener und Leibniz lernten sich in dieser Zeit persönlich kennen und schätzen und stehen seit 1670 in Briefwechsel, der freilich zumeist auf litterarische, historische, genealogische und dgl. Fragen, nur zum geringen Teil auf kirchliche Angelegenheiten, hauptsächlich auf die Unionsideen Leibnizs sich bezieht. Spener mochte ihm verwandte Seiten in diesem reichen Geist finden, der eine Modernisierung des Christentums anstrebte, die freilich in der Hauptsache zu einer Rationalisierung desselben wurde.[1]) — In

[1]) Über Leibniz vgl. A. D. B. 18. Herz. R. E. 8. Die Litteratur über ihn bei Überweg III. 7. Aufl., S. 141ff. — Cons. 3, 56. Winckler, Anecdota historico-ecclesiastica V. 1756. S. 627—666 (Speners Briefwechsel mit Leibniz vom Jahr 1670—1671.) Bodemann, der Briefwechsel des G. W. Leibniz

Briefen an eine adlige Jungfrau (es ist ohne Zweifel Eleonore von und zu Merlau, die spätere Gemahlin Petersens) aus den Jahren 1672—1674 (Bed. 3, 68ff. vgl. 2, 652) spricht Spener in einer etwas sentimental weichlichen, offenbar dem Charakter der Adressatin sich anpassenden, doch im Ganzen edlen, besonnenen und maßvollen Weise vertraulich seine Ansichten über geistliche Fragen und kirchliche Zustände aus.

Zu einer Art offizieller Aussprache wurde Spener (1670) in zwei Fällen veranlaßt. Herzog Ernst von Gotha forderte von ihm ein Gutachten über die calixtinischen Händel, die er gern beseitigt hätte. Spener gab jenes ausweichende, vorsichtig abwägende Urteil, welches wir schon charakterisiert haben (S. 102), und welches hauptsächlich bemerkenswert ist durch das Bestreben, eine gewisse freie Bewegung innerhalb der Theologie zur Anerkennung zu bringen. Aehnliche Milde und Weitherzigkeit des dogmatischen Urteils, verbunden mit einer gewissen Unklarheit und Unentschiedenheit, bewies Spener in dem von ihm abgefaßten Bedenken über die Angelegenheit des Erfurter Diakon Stenger, mit dem Spener persönlich bekannt und befreundet war (Bed. 3, 15 ff. Näheres unten).

Beide Bedenken waren nicht gerade geeignet, den Ruf seiner Orthodoxie zu befestigen, ebensowenig, wie die ausgiebige und beifällige Verwertung des Engländers Johann Downam (gest. 1644) im Anhang zu seinen Predigten von der Versuchung (1673); beiläufig wieder ein Beweis für die fortgesetzte Beschäftigung Speners mit der englischen Litteratur. Und seine Orthodoxie blieb auch thatsächlich nicht unangefochten. Nicht nur wurde 1673 von päpstlicher Seite in einer gedruckten Predigt (es ist der erste litterarische Angriff auf Spener) die Behauptung aufgestellt (Ev. And. 695), Spener nähere sich mit seiner Lehre über das Verhältnis von Schrift und Geist dem Papsttum, sondern auch in der lutherischen Kirche war gegen Ende der in Rede stehenden Periode, ums Jahr 1674, der „Lästergeist“ geschäftig, ihm bald diese, bald jene Unrichtigkeit der Lehre vorzuwerfen. Man klagte ihn an, als wolle er eine neue Religion, eine quäkerisch-labadistische Phantasterei aufbringen, um ihn so in dem Werk des Herrn furchtsam, müde und

---

in der königl. öffentl. Bibilothek zu Hannover 1889. S. 304—307. Guhrauer, Leibniz I. 1846. S. 154. von Rommel, Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels I. 1847. S. 277.

verdrossen zu machen (E. G. S. 1, 107. 364 f.). Es muß dies um so mehr hervorgehoben werden, weil Spener bei den späteren Anfeindungen seiner Person gern die Behauptung aufstellt, es sei doch seine Lehre in Frankfurt dieselbe gewesen und daselbst unangefochten geblieben. Und die von Spener selbst bezeugten Anfechtungen würden gewiß noch heftiger gewesen sein, wenn gewisse vertrauliche Äußerungen von ihm aus dieser Zeit (Cons. 1, 242. 2, 15 f.) in die Öffentlichkeit gedrungen wären.

In der Hauptsache war ja freilich Spener orthodox, d. h. er sah vorerst von einer kritischen Behandlung des kirchlichen Lehrgebäudes gänzlich ab und faßte vielmehr die Mängel des religiösen und kirchlichen Lebens ins Auge. Namentlich in den vertraulichen Briefen aus dieser Zeit, hier viel mehr als in den Predigten, finden sich bereits die Ansätze zu allen den Klagen, Wünschen und Hoffnungen, welche in den Pia des. ihren klassischen und zusammenhängenden Ausdruck gefunden haben (Cons. 1, 252 f. 273. 282. 338 ff.; 2, 131. 137; 3, 14. 42 ff. 52 ff. Bed. 4, 417 f.). Das Verderben, heißt es hier, ist zumal im geistlichen Stande schon so hoch gestiegen, daß mit menschlichen Mitteln demselben kaum mehr beizukommen ist. „Der Teufel", sagt Spener mitbezug auf das einseitig kultivierte Lehrinteresse, „läßt sich gern die strammste Verteidigung der Orthodoxie gefallen, wenn nur die, welche sie verteidigen, im Leben ihm dienen."

Am Vorabend des für ihn so bedeutungsvollen Jahres 1675 schreibt Spener an die Merlau (Bed. 3, 98): „Ach sollte dies das Jahr sein, da Gott wollte lassen anfangen diejenigen Frühlingstage anbrechen, welche wir noch vor den letzten Trübsalen und dem darauf folgenden neuen Sommer erwarten! Wir sehen sozusagen die Bäume, böse und gute, wieder ausschlagen, so daß die Hoffnung nicht vergebens ist, es sei solche liebe Zeit nicht mehr so weit. Aber Herr, dein Wille geschehe auch hierin zu der Zeit und Stunde, nicht wenn es uns, sondern dir gefällt!"

Fünftes Kapitel.

Die Pia desideria. — Spener auf der Höhe seiner Frankfurter Wirksamkeit (1675—1682).

1. Die Pia desideria.

Das Ereignis, welches in Speners Leben unzweifelhaft Epoche macht, die Aufmerksamkeit weitester Kreise auf ihn lenkt und seiner Wirksamkeit in Frankfurt eine neue Unterlage bietet, ist die Veröffentlichung seiner Pia desideria. — In der Ostermesse des Jahres 1675 erschien in Frankfurt eine neue Auflage der Arndschen Postille (vom Jahr 1615). Spener war von dem Verleger aufgefordert worden, dieselbe mit einigen Worten einzuleiten, und er ergriff diese Gelegenheit, um das kundzugeben, „was ihn, seit er im Weinberg des Herrn arbeitete, öfters betrübt, ihm das Gewissen beschwert und viel Sorge gemacht hatte." Vielleicht schwebte ihm zugleich der Gedanke vor, angesichts der Verdächtigungen, die er bereits erfahren, ein Zeugnis seiner kirchlichen Gesinnung und Auffassung abzulegen. — Bescheiden und vorsichtig, wie er war, schritt Spener nicht zur Veröffentlichung seines Aufsatzes, ohne denselben seinen Frankfurter Kollegen vorgelegt und auf deren Wunsch einiges hinzugefügt zu haben. Nicht ohne eine gewisse Angst gab er alsdann (24. 3. 1675) die Schrift, deren Bedeutung er ahnen mochte, in Druck (Cons. 3, 68). Das Aufsehen, welches diese „Vorrede" erregte, veranlaßte Spener, sie noch im Herbst desselben Jahres (mit einer herzlichen Widmung vom 8. 9. 1675 an alle Vorsteher und Hirten der evangelischen Kirche und begleitet von zwei Gutachten seiner Schwäger Horb und Stoll) besonders herauszugeben unter dem Titel: „Pia desideria, oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche samt einigen dahin einfältig abzweckenden christlichen Vorschlägen."

Die Schrift zerfällt in drei Teile. Der erste Teil giebt eine Übersicht über den verderbten Zustand der evangelischen Kirche. Den Mitgliedern des obrigkeitlichen Standes wird vorgehalten, daß sie ihren Beruf, Pfleger und Säugammen der Kirche (Jesaias 49, 23) zu sein, schlecht erfüllen und die Gewalt, die sie in der Kirche

haben, mehr zu ihrem Vorteil als zum Besten der Kirche gebrauchen. Der geistliche Stand bedarf nicht minder einer Besserung. Es fehlt in demselben nur zu oft der wahre geistliche Sinn, die rechte Selbstverleugnung, die Beweisung des Geistes und der Kraft. Man begnügt sich mit einer scholastischen Theologie und gefällt sich in fruchtlosen Zänkereien. Im Hausstand herrschen Sünden und Laster aller Art, die — und das ist das bedenklichste —, wie z. B. die Trunkenheit, nicht einmal als Sünde erkannt werden. Die Auffassung der kirchlichen und religiösen Aufgaben, Pflichten und Ziele ist eine äußerliche und oberflächliche. Zahlreich sind die Ärgernisse, welche durch diesen Zustand der Kirche nach innen und außen gegeben werden.

Der zweite Teil der Schrift handelt von der Möglichkeit eines besseren Zustandes der Kirche. Einen solchen dürfen und müssen wir erwarten, denn noch sind die Verheißungen nicht erfüllt, welche die Bekehrung Israels und den Fall des päpstlichen Roms versprechen. Auch das Beispiel der ersten christlichen Kirche zeigt, daß thatsächlich eine größere Vollkommenheit der Kirche, als welche ihr zur Zeit eigen, auf Erden möglich ist.

Der dritte Teil bringt Vorschläge, wie dem verderbten Zustand der ev. Kirche abgeholfen werden könne. Der erste Vorschlag geht dahin, das Wort Gottes reichlicher unter die Leute zu bringen. Hier findet, unter Berufung auf 1 Kor. 14, die Empfehlung der Privatversammlungen ihre Stelle, welche einen brüderlichen Gedankenaustausch über Abschnitte der h. Schrift (unter Leitung eines Predigers) zum Gegenstand haben sollen. Der zweite Vorschlag empfiehlt die Aufrichtung und fleißige Übung des geistlichen Priestertums, nicht sowohl dessen Rechte als dessen Pflichten betonend, welche darin bestehen, einander zu lehren, zu strafen, zu ermahnen, zu bekehren, zu erbauen. Die Privatversammlungen, in welchen diese Pflichten des geistlichen Priestertums (nicht im Gegensatz zum geistlichen Amt, sondern zur Unterstützung desselben) geübt werden, sollen kleine Centren bilden, von denen aus die Besserung der christlichen Kirche weiter und weiter fortschreiten könnte. Dritter Vorschlag: Den Leuten ist fleißig einzuprägen, daß das Christentum nicht im Wissen, sondern im Thun, und zumal in der Liebe besteht. Vierter Vorschlag: Die Religionsstreitigkeiten (d. h. die konfessionelle Polemik) sind auf das richtige und nötige Maß einzuschränken und im rechten Geist der Wahrheit und der Liebe, ohne fleischliche

Affekte, zu führen. Der fünfte Vorschlag verlangt eine bessere und zweckmäßigere Erziehung und Ausbildung der künftigen Prediger auf höheren und hohen Schulen. Nicht nur zur Gelehrsamkeit, sondern zur Frömmigkeit und Gottesfurcht soll das Studium der Theologie anleiten. Mit erbaulichen Schriften, als z. B. denen des deutschen Theologen, Taulers und Kempis sind die Studenten bekannt zu machen. Neben den üblichen Vorlesungen sollen Versammlungen mehr erbaulicher Art eingerichtet werden. Sechstens: die Predigten sollen mit Hintansetzung des rhetorischen und gelehrten Beiwerks mehr zur Erbauung eingerichtet werden und auf das wahrhafte innerliche Christentum treiben, worin eben Arnds Predigten Muster sind.[1])

Alle diese Klagen, Hoffnungen und Wünsche sind reichlich durchsetzt mit Zitaten und Belegen aus Luther, Arnd und anderen Vorgängern. Spener will ja keineswegs der erste sein, der derartige Gedanken ausspricht. Und Spener ist auch, wie wir wissen, keineswegs der erste, der mit ähnlichen Betrachtungen hervortritt. Wie der Name der Schrift (Pia desideria) nicht originell war, so läßt sich auch der Inhalt derselben fast auf allen Punkten mit Parallelen aus älteren lutherischen Schriften des 17. Jahrhunderts belegen. Nur der Vorschlag der Collegia pietatis war in dieser bestimmten Formulierung, in der lutherischen Kirche wenigstens, noch nicht hervorgetreten; auch der Hinweis auf die zu erwartende Bekehrung der Juden und den Fall Babels in dieser Weise noch nicht verwertet worden.[2]) Woher kam es nun, daß gleichwohl diese

---

[1]) Die beiden Anhänge von Horb und Stoll sind charakteristisch für diese Männer. Horbs Gutachten, das an Ausdehnung Speners Arbeit fast gleichkommt, zeigt einen leidenschaftlich-aufgeregten, zu Übertreibungen geneigten Sinn. Er schweift oft ab ins Kleinliche, ist dafür in manchen Stücken wieder nüchterner, besonnener, konkreter und praktischer als Spener. Stoll faßt sich kurz und unterläßt nicht, verschiedene Bedenken gegen die Aufstellungen Speners im Interesse der kirchlichen Tradition und Orthodoxie auszusprechen. Was die Unterredungen über die h. Schrift angeht, verweist er auf Zell und Bucer, die seiner Zeit in Straßburg Bibelstunden dieser Art gehalten hätten.

[2]) Die Originalität der Pia desideria in dem Sinn anzugreifen, daß sie gleichsam eine Nachbildung seien von Labadies „La réformation de l'église par le pastorat", Middelburg 1667. 1668, wie Göbel thut (II, 204), scheint mir nach Vergleich beider Schriften gänzlich ungerechtfertigt. In Einzelheiten, namentlich in den Klagen über die Theologie und die Theologen, treffen allerdings Spener und Labadie vielfach zusammen, was die Sache selbst gab. Auch ist die allgemeine Anlage beider Schriften eine ähnliche, weil beide zuerst die Gebrechen und dann

Schrift ein ganz ungewöhnliches Aufsehen erregte, daß sie in kurzer Zeit durch die ganze lutherische Kirche drang (Bed. 3, 177), daß Spener in etwa vier Jahren über dreihundert Zuschriften wesentlich zustimmender Art von angesehenen Theologen und gottseligen Staatsmännern empfing (Cons. 3, 115. 125. 306), und daß die Pia desideria innerhalb weniger Jahre eine ganze Litteratur dieser Art hervorriefen? [1])

Zur Erklärung dieser Thatsachen kann angeführt werden 1. die hervorragende Stellung, welche der Verfasser als Senior eines reichsstädtischen Ministeriums einnahm; 2. der Name, den sich Spener bereits durch verschiedene litterarische Veröffentlichungen gemacht hatte; 3. der Umstand, daß eine Vorrede zu Arnds Postille mit dieser zugleich einen großen Leserkreis in religiös-geweckten Kreisen fand; 4. die günstige Lage des Ausgangspunktes Frankfurt, namentlich in buchhändlerischer Beziehung; 5. die gesamte Zeitlage, die in steigendem Maße auf eine kirchliche Krise hindrängte, also

---

die Heilmittel besprechen. Im Übrigen faßt aber Spener die Aufgabe viel weiter, tiefer, klarer und nüchterner auf, als Labadie. Er hat also die genannte Schrift Labadies, wenn überhaupt, in durchaus freier Weise und in keinem stärkeren Umfang benutzt als viele andere Schriften.

[1]) Es erschienen nämlich (vgl. Beantw. des Unfugs 23 f.): 1. Theophili Sinceri (Pseudonym für Christian Kortholt [1632—1694]; vgl. Herz. R. E. 8. A. D. B. 16) Wohlgemeinter Vorschlag, wie etwa die Sache anzugreifen stünde, da man dem in den evangelischen Kirchen bisher eingerissenen ärgerlichen Leben und Wandel abzuhelfen mit Ernst resolvieren wollte Ffk. 1676. 2. Ah. Fritsch, Erbauung des Nächsten durch gottselige Gespräche (nebst einem Bedenken der Kieler Fakultät über das Frankf. collegium pietatis) 1676. (Cons. 1, 275. Bed. 3, 179). 3. Anton Reiser (1628—1686; vgl. A. D. B. 28), Gravamina non iniusta, oder rechtmäßige Beschwerden über den heutzutage sehr zerrütteten Zustand des evangelischen Kirchenwesens (Spener gewidmet) Ffk. 1676. 4. Eliä Sendschreiben nach seiner Himmelfahrt oder Dannhauers Consensus der Piorum desideriorum aus seiner Katechismusmilch zusammengetragen von J. C. C. D. mit einer Vorrede von Joh. Heinr. Horb 1677. 5. [Elias Veyel], Hundertjähriges Bedenken des alten Theologen Jak. Andreä, daraus abzunehmen, was von den Vorschlägen Theophili Sinceri zu hoffen, nebst einem unvorgreiflichen Beitrag zu den bekannten Pia desideria durch einen Obadja 1678. 6. Johann Ludwig Hartmann, Ursachen der Verkehrung und Mittel zur Verbesserung in geistl. und weltl. Ständen, wie die Pia desideria in wirkliche praxis zu richten (veri christianismi impedimenta et adiumenta) Ffk. 1680. — Neu herausgegeben wurden aus Veranlassung der Pia desideria: 7. Evenius, Spiegel des Verderbens 1676. (Vgl. S. 79). 8. Joh. Val. Andreä, Freie Feder Ffk. 1678. (Vgl. S. 84). 9. Meisner, Pia desideria 1679. (Vgl. S. 81).

der Umstand, daß Spener einer weitverbreiteten Stimmung entgegenkam. In der Hauptsache aber läßt sich der unvergleichliche Erfolg der Pia des. doch eben nur aus gewichtigen Vorzügen erklären, die diese Schrift an sich selbst vor andern Werken ähnlicher Tendenz in ihrer Zeit voraus hatte. Ein erster Vorzug der Pia des. ist der, daß Spener die Schäden nicht einseitig auf einem bestimmten engumschriebenen Gebiete, bei einem einzelnen Stand oder dgl. suchte, sondern mit einer gewissen Weite des Blicks den ganzen Umfang der kirchlichen Schäden und Bedürfnisse ins Auge faßte, anderseits aber bei Aufzählung der Gebrechen sich nicht ins Hundertfache und Tausendfache verlor, sondern eine übersehbare Anzahl von Hauptpunkten aufstellte. Zum andern erwartete Spener die Hilfe nicht von einer einzelnen Seite her, nicht von irgend einem Radikal- oder Universalmittel, nicht von augenblicklichen, äußerlichen und kleinlichen Maßnahmen, nicht von der weltlichen oder geistlichen Gewalt, sondern von einer allseitigen, allmählichen und innerlichen Erneuerung des christlichen Sinnes und Lebens, wobei er an die religiös-sittliche Einsicht und Energie jedes einzelnen Geistlichen und Laien in seinem Berufs- und Wirkungskreis appellierte. Ein dritter sehr wesentlicher Vorzug endlich war es, daß Spener in einer außerordentlich bescheidenen, behutsamen, gemäßigten Sprache sein Anliegen vorbrachte, frei von unnötigen Übertreibungen und Herausforderungen.

Die Pia desideria kann man, wie Spener auch selbst thut (Cons. 3, 737. Beantw. des Unfugs 22. Wahrh. Erz. 54 f.), gleichsam als das Programm seines ganzen Lebens und Wirkens ansehen. Dieses Programm enthält in nuce alle die Punkte, welche später den Gegenstand der pietistischen Kontroverse bildeten: die Hervorhebung des geistlichen Priestertums und damit indirekt die Herabminderung des Ansehens der zünftigen Theologie und der geistlichen Autorität, die Empfehlung der collegia pietatis, die Betonung der Notwendigkeit des werkthätigen Glaubens und des Strebens nach Vollkommenheit, die Einschränkung der polemischen und scholastischen Theologie und die Sympathie für mystische Schriftsteller, die Forderung geistlichen Sinnes fürs theologische Studium und geistliche Amt, den Wunsch nach einer mehr erbaulichen Behandlung der Theologie, die Hoffnung künftiger besserer Zeiten ꝛc. Typisch für sein späteres Lehren und Wirken ist auch das in diesem Programm, daß Spener sich nicht bewußt und klar wird, wie in seinen Klagen, Wünschen und Vorschlägen Ansätze enthalten sind, welche,

zwar nicht in der vorsichtigen Formulierung und Begrenzung, deren sich Spener befleißigt, aber doch an und für sich und bei konsequenterer Ausbildung und Geltendmachung, nicht nur geeignet waren — was Spener ausschließlich im Auge hatte —, den kirchlichen Organismus neu zu beleben, sondern das traditionelle kirchliche System auf den verschiedensten Punkten zu durchbrechen.

Groß war, wie gesagt, der Eindruck, welchen die Schrift hervorbrachte. Ganz überwiegend trat zunächst Beifall und Zustimmung hervor. Spener durfte die erquickende Erfahrung machen, daß noch gar viele vorhanden seien, die es mit der Sache Gottes treu meinten, die bisher in der Stille geseufzt und nun, durch die Pia des. ermuntert, ans Tageslicht kamen (Bed. 3, 289). Er durfte, durch viele zustimmende Briefe angesehener Männer ermuntert (eine Anzahl dieser Briefe veröffentlichte Spener später in der Beantwortung des Unfugs 25—54), die Hoffnung aussprechen, daß sein geheimer Wunsch, die Pia desideria möchten ein Mittel zur Verständigung und Vereinigung der Gutgesinnten werden, wirklich erfüllt werden möchte (Cons. 3, 68. 109 f.) Nicht nur seine alten Freunde, Raith in Tübingen, Spizel in Augsburg und andere, nicht nur Heinrich Müller und Scriver, auch spätere Gegner wie Mentzer in Darmstadt, Carpzov in Leipzig gaben ihren Beifall zu erkennen. Die Tübinger Fakultät belobte öffentlich den Vorschlag erbaulicher Konferenzen für Theologiestudierende (Cons. 3, 237). Abraham Calov, der große Streittheologe, schrieb (11. Oktober 1675) unbefangen an Spener: Pia desideria sunt et mea desideria.

An einzelnen Bedenken und Bedenklichkeiten auch solcher, die im Ganzen zustimmten, fehlte es freilich nicht. Besorgte Gemüter erblickten bereits in der Ausdehnung, die dem geistlichen Priestertum gegeben wurde, eine dem geistlichen Amt drohende Beeinträchtigung und befürchteten von den Collegia allerlei Anstoß und Unordnung (Bed. 3, 106); die Angriffe auf den Zustand der Universitäten schienen manchen zu kühn, die Empfehlung mystischer Bücher anstößig, die Hoffnung auf die Bekehrung der Juden und den Fall Babels heterodox. Spener hatte viel zu thun und zu schreiben, um über diese und andere Punkte sich näher zu erklären und zu rechtfertigen. Namentlich wurden, auch bei prinzipieller Übereinstimmung, Bedenken laut hinsichtlich der Ausführbarkeit der von Spener gemachten Vorschläge. Spener mußte die Erfahrung machen, daß wohl viele die Pia des. lobten, aber wenige daran dachten, in dem von Spener

angeregten Sinne Hand anzulegen. Solcher platonischen Zustimmung gegenüber betont er, es komme ihm darauf an, daß etwas geschehe, weil ohne dies alles Raten und Reden umsonst sei (Bed. 3, 142. 150. Cons. 3, 571). Endlich aber fehlten gleich von Anfang an solche nicht, welche die Pia des. mit scheelen Augen und mit Mißfallen ansahen (über ihre Aufnahme in Straßburg vgl. S. 157), wenn auch in den ersten Jahren es niemand wagte, denselben offen zu widersprechen. Es hätte aber — wie Spener selbst sagt — nur eines Anstoßes von irgend einer Seite her, eines rechten Tonangebers bedurft, und es hätten sich alsbald viele Gegner hervorgethan (Bed. 3, 150. Cons. 3, 69. 110. 122).

Im Verlauf der ausgedehnten Korrespondenz, die Spener über die Pia des. zu führen hatte, ist es namentlich ein Gedanke, der — in den Pia des. (S. 109) nur leicht angedeutet — immer schärfer heraus- und immer mehr in den Vordergrund tritt, sei es, daß er Spener selbst jetzt erst klarer wurde, sei es, daß Spener in Briefen freier herauszugehen wagte. Es ist der Gedanke, daß jeder gutgesinnte Pfarrer zunächst eine genauere Kenntnis und Vereinigung derjenigen Gemeindeglieder anstreben soll, „die ohnedas schon von Gott den meisten Trieb haben, ihrem Christentum abzuwarten", und auf diese Weise eine Schaar von „Kernchristen" heranbilden, die alsdann durch die Macht des Beispiels und den lebendigen Einfluß, der von ihnen auf die Gemeinde ausgeht, als ein Sauerteig auf das große Ganze wirken sollen, so lange die Gnadenfrist noch dauert. Ist auch nicht mehr zu hoffen, daß von diesen ecclesiolae in ecclesia eine Umstimmung, eine Erneuerung der ganzen Kirche ausgeht, so tragen sie doch wesentlich dazu bei, zu retten, was noch zu retten ist (Bed. 1, 584; 3, 130. 143. 160. 218. 721).

Für die Bildung dieser ecclesiolae schienen nun Spener die collegia pietatis eben das rechte und zweckmäßigste Mittel zu sein. Und so gewann denn unter den von Spener gemachten Vorschlägen der Vorschlag der Privaterbauungsversammlungen alsbald eine hervorragende Bedeutung. Er zeichnete sich ja auch dadurch vor den anderen Vorschlägen aus, daß er sozusagen der konkreteste und handlichste war, ein Vorschlag, der seiner Idee nach überall praktiziert werden konnte, dessen Befolgung äußerlich erkennbar und kontrollierbar war. So begrüßt denn auch Spener die Einrichtung von Konventikeln in Augsburg, Schweinfurt, Darmstadt, Wertheim, Rotenburg, Essen (Bed. 3, 107. 542. 547. Cons. 1, 275; 3, 122)

als wichtige Erfolge der von ihm gegebenen Anregung. Und wenn er darüber klagt, daß so wenige Hand anlegen wollen, so denkt er nicht zum wenigsten daran, daß eben doch die Veranstaltung derartiger Versammlungen zunächst auf wenige Stadtgemeinden beschränkt blieb.

2. Die weitere Entwicklung der Collegia pietatis und die damit zusammenhängenden Verwicklungen.

Der Vorschlag der Collegia pietatis hatte noch das Besondere, daß hier Spener auf sein bereits seit fünf Jahren bestehendes Frankfurter Kollegium als auf einen praktischen Anfang und Vorgang verweisen konnte, was er zwar nicht in den Pia des. selbst, aber in den darauf bezüglichen Briefen thut. Die Pia des. hatten nach dieser Seite die wichtige Folge, daß das bisher als Privatsache im Stillen existierende Kollegium auf einmal die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf sich lenkte, als eine Anstalt, die gewissermaßen den Anspruch erhob, eine typische Bedeutung für die von Spener erstrebte Kirchenreform zu besitzen. Unter diesem Umstand litt notgedrungen die Harmlosigkeit des Kollegiums, wie auch die Unbefangenheit des Publikums in der Beurteilung desselben. Dazu kam, daß nun allmählich der anfänglich kleine vertraute Kreis durch das Hinzutreten verschiedenartiger und schwerer kontollierbarer Elemente sich erweiterte. Und so ist es denn durchaus nicht zufällig, daß seit dem Erscheinen der Pia des. das Kollegium in steigendem Maß Spener Schwierigkeiten und Anfechtungen bereitet. — Seit 1675 kam man zweimal wöchentlich zusammen, Sonntags und Mittwochs. Spener verlas einen Abschnitt der Schrift erst im Zusammenhang, dann Vers für Vers mit Erklärung. Die Geübteren unter den anwesenden Männern, meist studierte Leute, namentlich Studenten der Theologie, ergriffen das Wort und sprachen ihre Meinung aus. Kuriose, subtile und zur Erbauung nicht dienliche Fragen wurden alsbald abgeschnitten. Spener faßte das Gesagte in ein Schlußwort zusammen. Dazwischen fanden Erinnerungen statt, wie man eines thätigen Christentums sich zu befleißigen habe, und wie weit man noch davon entfernt sei, seine christlichen Pflichten erfüllt zu haben. Urteile über Abwesende waren streng verboten. Die anfänglich statuierte Nebenabsicht, unter den Anwesenden eine „genauere Freundschaft“ zu stiften, mußte aufgegeben werden, weil die Leute nachgerade „ohne Unterschied“ dazu kamen. Spener kannte die meisten nicht einmal

von Person (Sendschr. 51 ff. Bed. 3, 111. L. Bed. 3, 7. Cons. 1, 187 f.).

Aus dieser Schilderung geht nicht undeutlich hervor, daß zwar Spener sich bemühte, jeden Anstoß fern zu halten oder im Keim zu ersticken, daß aber in Wirklichkeit doch wohl nicht immer alles so glatt und einfach ablief, wie Spener selbst glauben machen möchte. Der Klatsch bemächtigte sich dieses neuen dankbaren Stoffs. In nicht wenigen, auch vornehmen Frankfurter Gesellschaften bildete das Kollegium die Zielscheibe des Spottes. Die wunderlichsten und skandalösesten Gerüchte wurden in und außerhalb Frankfurts über dasselbe verbreitet: Weiber und Mägde, hieß es, predigten in diesen Versammlungen; Kinder und Mägde lernten griechisch und hebräisch; die Frauen vernachlässigten ihre Haushaltung, um den Versammlungen beizuwohnen; sie entzögen ihren Männern die Nahrung, um ihren christlichen Freunden Leckerbissen zu bringen; die Eiferer gingen meist mager, bleich und krank daher; ja Männer und Weiber erschienen nackt untereinander, um zu sehen, ob sie noch böse Lüste hätten; eine neue, im Reich nicht „zugelassene" Religion sei in Frankfurt aufgekommen. In Thüringen wurde allgemein geglaubt, die Konventikelleute hätten ihre gewöhnlichen Kleider abgelegt und gingen in leinenen Kitteln einher. In Straßburg wurde das Gerücht verbreitet, Spener sei suspendiert und mehrere seiner Anhänger mit Ruten gestrichen worden. Verschiedene Pfarrer von auswärts kamen expreß nach Frankfurt, um zu sehen, was an den Gerüchten sei. Einige bekannten, sie dürften nicht alles sagen, was sie gehört hätten; so gar teils greuliche, teils ungereimte Dinge seien es gewesen. Herbst 1677 sind die Lästerungen bereits über die Grenzen Deutschlands hinaus erschollen (Bed. 3, 127. 169. 193. L. Bed. 3, 178 ff. 201. Cons. 3, 127. 191).

Neue Nahrung erhielten diese Gerüchte namentlich dadurch, daß nicht nur in vielen Häusern bisher nicht übliche Hausandachten aufkamen, sondern auch seit Anfang 1677 neben dem von Spener geleiteten Kollegium andere ähnliche Versammlungen in Frankfurt auftauchten. Etliche „gute Gemüter" versammelten sich hier und da, lasen die Schrift miteinander und unterredeten sich über das Gelesene, „um alles auch in die Praxis zu bringen" (Bed. 3, 155 ff. L. Bed. 3, 178 ff. Cons. 3, 176), wenn diese Versammlungen auch nach Speners Behauptung keine förmlichen und regelmäßigen Kollegia waren und mehr den Charakter wechselnder oder gelegentlicher

Zusammenkünfte oder erweiterter Hausandachten trugen. — Die (S. 173) schon genannte Eleonore von und zu Merlau,[1]) welche seit 1675 bei einer mit Spener befreundeten (E. G. S. I, 215) Frau Maria Juliana Bauer von Eysenek geb. von Hynßberg sich aufhielt (Ritschl II, 225 ff.), hielt bereits Ende 1676 an den Sonntagabenden regelmäßige Konventikel. Sie stellte zwar dieselben auf Speners Rat „um bösen Schein zu vermeiden" wieder ein, ließ es sich aber nicht nehmen, mit Kindern erbauliche Übungen anzustellen, bei denen an 6–8jährigen Mädchen ein unglaubliches Maß von Gnadengaben zum Vorschein kam (Cons. 1, 432 f.; 3, 176. 211. Sachsse 46).

Daß in diesen Nebenkollegien die wünschenswerten Grenzen viel weniger innegehalten wurden, als in dem unter des vorsichtigen Spener Aufsicht stehenden Kollegium, ist leicht zu erraten. Spener selbst giebt dies auch wenigstens indirekt zu, denn als er im Frühjahre 1677 seine Fragen über das „Geistliche Priestertum" herausgab, war sein Zweck ausgesprochenermaßen nicht nur der, die umgehenden Verleumdungen gegen die Kollegia zu bekämpfen (Cons. 3, 150), sondern auch zu zeigen, „wie gute Gemüter sich in ihren Schranken zu halten haben" (Bed. 3, 158), damit durch die Ausübung des geistlichen Priestertums keine Konfusion angerichtet wird. — In 70 Fragen und Antworten behandelt Spener das Wesen des geistlichen Priestertums unter reichlicher und geschickter Benutzung biblischer Sprüche. Die Funktionen desselben, führt er aus, bestehen im Selbstopfer des Leibes und der Seele, im Gebete und — dies war der eigentlich aktuelle Punkt — im Umgehen mit Gottes Wort zur Lehre, Vermahnung, Strafe und Trost, nicht nur „für sich, sondern auch mit und an andern." Das Recht, zu diesem Zweck besondere Zusammenkünfte zu veranstalten, wird nachdrücklich gewahrt, doch mit zahlreichen Kautelen umgeben, welche jedem Mißbrauch, jeder Unordnung und jedem Konflikt mit dem geistlichen Amt vorbeugen sollen. Mit zahlreichen Zeugnissen alter und neuer Lehrer, ganz besonders Luthers, wird das Ganze beschlossen und bekräftigt.

Weil indessen die Lästerungen gegen das Kollegium gerade im Jahr 1677 eine außerordentliche Höhe erreicht hatten, begnügte sich Spener nicht damit, im „Geistlichen Priestertum" seine Stellung in

[1]) Geb. 1644; verheiratet 1680 mit Johann Wilhelm Petersen (über welchen später) — die Hochzeit fand in Speners Haus statt; gest. 1724. — Mitteilungen aus ihrem Tagebuch bei Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit IV.

dieser Frage in abstracto darzulegen, sondern er fand es angezeigt (17. 8. 1677), in einem sogenannten „Sendschreiben an einen christeifrigen ausländischen Theologen“ (vielleicht ist es Joh. Fischer in Livland) sich, seine Lehre und sein Kollegium ausführlich durch Erzählung aller Umstände zu rechtfertigen. Auch von den neben seinem Kollegium entstandenen Versammlungen hält er fest, daß die durch dieselben veranlaßten Unordnungen nicht sowohl den Teilnehmern zur Last zu legen seien, als vielmehr den Gegnern, die das gute Werk mutwillig hemmen wollen.

Im Interesse der Sache bemühte sich auch Spener, eine obrigkeitliche Untersuchung der Kollegia und dessen, was mit denselben zusammenhing, herbeizuführen, damit den bösen Gerüchten der Boden entzogen würde (Bed. 3, 154. 193). Außerdem aber wurde bereits im Jahre 1677 das Verlangen in ihm lebendig, seine „Hausübung“ in die Kirche zu verlegen, wozu indessen vor der Hand noch keine Aussicht war (Bed. 3, 169 f. 252). Hierin liegt wohl ein Anzeichen, daß Spener bereits fühlte, wie seine Kräfte nicht hinreichten, die Bewegung in den rechten Schranken zu halten. Daß überhaupt die Zuversicht, mit der Spener noch in seinem Sendschreiben von den Konventikeln gesprochen hatte, ihm nicht ganz von Herzen kam, ergibt sich aus einem gleichzeitigen Brief, der erkennen läßt, wie Spener im Stillen zu hüten und zu wehren hatte, so zwar, daß es bei gottseligen Herzen den Anschein gewann, er wolle den göttlichen Eifer — bei dem aber nach Speners Beobachtung „zuweilen einige fremde Hitze zuschlug“ — allzueng einspannen (L. Bed. 3, 72 f.).

Was dazu kam, die Bevölkerung aufzuregen, war das Gebahren einiger Studenten oder Kandidaten der Theologie in Frankfurt. Ein Kandidat Franck, ein geborener Frankfurter, that sich in einem Spener feindseligen Sinne hervor. Seit 1679 strebte er nach einer Stelle im Ministerium, und nicht ohne viele Widerwärtigkeiten und Verdrießlichkeiten (wobei er jedoch das Ministerium auf seiner Seite hatte) gelang es endlich Spener (1681), diese Gefahr zu beseitigen (Sachsse 52). Ein Studiosus Krieger fing an Straßenpredigten zu halten, so daß er durch die Behörde polizeilich daran verhindert werden mußte. Da die Studenten auf den Kanzeln einander bekämpften, gaben (April 1677) die Scholarchen dem Ministerium die Weisung, die Studenten nicht so häufig predigen zu lassen.

Im Lauf des Jahres 1677 wurden zur Betrübnis und Verwunderung Speners und nicht ohne Remonstration von seiner Seite einige Leute wegen der Konventikel in polizeiliches Verhör genommen Noch empfindlicher traf Spener eine im Februar 1678 erlassene (jedoch bald wieder zurückgenommene) Ausweisungsverfügung gegen die Merlau und einen Informator Otto Richardi (Bed. 3, 257. XIII. Sendschr. 977 ff.)

Das weitere Verhalten des Rats gegen Spener und die durch ihn veranlaßte Bewegung wurde mit bestimmt durch einen von außen kommenden Anstoß. In dem benachbarten Darmstadt hatte Johann Winkler (vgl. S. 171) Privatversammlungen eingeführt. Er geriet dadurch in Konflikt mit dem ihm ohnedies aufsässigen Oberhofprediger Balthasar Mentzer (1614—1679; vgl. Herz. R. E. 9. A. D. B. 21). Derselbe verfaßte (1677) auf Verlangen des Landgrafen Ludwigs VI. (gest. 1678) ein „Bedenken von einzelnen Zusammenkünften" (gedruckt 1691), in welchem er nachwies, daß dieselben keinen Schriftgrund haben, von den Puritanern und Holländern entlehnt sind und allerhand Irrgeistern und Schleichern Thür und Thor aufthun, weil die Kautelen, an die man sie knüpfte, in der Praxis nicht inne zu halten seien 2c. Da Mentzer bei dem Landgrafen alles vermochte, erwirkte er von demselben ein Edikt (datiert 26. 1. 78), in Gestalt eines Ausschreibens des fürstlichen Konsistoriums an alle Pfarrer des Fürstentums (abgedruckt bei J. G. Neumann, standhafte Verteidigung seiner Lektionen, Wittenb. 1696), in welchem gesagt wird, daß die Kollegien mehr Schaden als Nutzen bringen, daß man also bei den bisher in der ev. Kirche vorgeschriebenen und üblichen Mitteln zur Pflanzung der Gottseligkeit verbleiben und im Übrigen weder für noch gegen die collegia etwas in Druck geben solle. Es war das erste landesherrliche Edikt in Sachen der pietistischen Bewegung. Der Darmstädtische Kammerrat Wilhelm Christoph Kriegsmann nahm gleichwohl in einer Schrift „Symphonesis christiana oder Traktat von den einzelnen und Privatzusammenkünften der Christen" diese Zusammenkünfte nicht nur in Schutz, sondern wollte sie auf Grund von Matth. 18 als eine ausdrückliche Einsetzung Christi erweisen. Seine Schrift war zwar ohne Zuthun Speners entstanden, wurde aber 1678 mit dessen Beihilfe in Frankfurt veröffentlicht. Kriegsmann erhielt seine Entlassung. Achthundert Exemplare seiner Schrift wurden (nach Neumanns Angabe) auf Antrag des Land-

grafen in Frankfurt konfisziert. Winckler verteidigte Kriegsmann in einem Bedenken, welches 1679 in Hanau erschien, und machte damit seine Stellung in Darmstadt unmöglich (Bed. 3, 216. 282. 322. 352. 353. L. Bed. 3, 65. Cons. 3, 299. 495).

Spener sollte aber noch direkter in Mitleidenschaft gezogen werden. Der Fürst hatte am 1. Februar 1678 beim Senate Klage geführt (alles wohl auf Anstiften Mentzers), daß von Frankfurt aus verdächtige Bücher in seinem Lande verbreitet würden. Der Senat erließ daraufhin eine Verordnung, keine Bücher mehr ohne obrigkeitliche Zensur zu drucken. Und als Spener 1678 eine zweite Auflage seines Geistlichen Priestertums veranstalten wollte, wurde dieselbe auf Grund dieser Verordnung beanstandet. Das Ministerium erhob Einspruch, weil das „Geistliche Priestertum" mit seiner ausdrücklichen Zustimmung ans Licht gekommen sei, erhielt aber keinen Bescheid. Es bedurfte eines kurfürstl. sächsischen Privilegiums, um den Druck zu bewerkstelligen (Cons. 1, 400).

3. Zunehmende Verwicklungen und Anfeindungen.

Zu diesen doch im Ganzen von Spener siegreich bestandenen Anfechtungen gesellten sich Schwierigkeiten, welche der (S. 128. 158. 177) schon genannte Horb,[1]) Speners Schwager, sich und Spener bereitete. Derselbe war zur Zeit als Pfarrer und Inspektor in Trarbach an der Mosel angestellt. Besonders seit dem Sommer 1677, wo er in Schwalbach bei einer Sauerbrunnenkur mit Spener zusammengeweilt hatte, machte er sich in Trarbach auf verschiedene Weise auffällig, mißliebig und verdächtig, nicht nur durch Einführung von Konventikeln, sondern auch durch scharfe Buß- und Erweckungspredigten (ein ganzes Jahr predigte er darüber, daß keinem, der in Fleischessünden — 1. Kor. 6. Gal. 5 — beharre, das Verdienst Christi, Absolution, Taufe und Abendmahl etwas nützen könne), strenge und willkürliche Kirchendisziplin, endlich „Phrases" von Verleugnung, Gelassenheit, Ertötung 2c. Einer der Diakonen polemisierte und intriguierte gegen ihn, nach Spener nur deshalb, weil er ein Fleischesmensch war und von Darmstadt her

[1]) Johann Heinrich Horb, geb. 1645 in Colmar; 1664 Magister in Straßburg; nach Reisen in Belgien, England und Frankreich 1671 Hofprediger in Bischweiler; seit 1671 Inspektor und Pfarrer zu Trarbach. Herz. R. E. 6. A. D. B. 13. Bodemann, der Briefwechsel des Leibniz 2c. 1889. S. 306.

aufgestachelt wurde. Das Ende war, daß Horb Januar 1678 vom Amt suspendiert und endlich abgesetzt wurde, trotz aller Bemühungen Speners, der in jeder Weise ihn zu verteidigen und zu halten suchte. Horb hielt sich hierauf einige Zeit bei Spener auf, wurde noch in demselben Jahre 1678 nach Windsheim berufen, wo er aber alsbald in neue Konflikte verwickelt wurde, und siedelte 1685 nach Hamburg über, wo er wiederum für Spener ein Anlaß der Sorge und des Streits werden sollte, wie später zu berichten sein wird (Bed. 3, 249. 281 f. 601 f. 4, 232. L. Bed. 3, 46 f. 70. Cons. 1, 328. 431 f.; 3, 173. 249 ff. 296 f. Allg. Gottesgel. II, 191 ff.).

In diesen Anfechtungen, die Spener in eigener Person und in der Person ihm nahestehender Freunde erfuhr, bildete sich bei ihm immer fester der Begriff aus von dem „Werk der Gottseligkeit", das man zu treiben und zu verteidigen habe, während der Teufel „das Gute" auf jede Art zu hindern und zu diesem Zweck allerhand Lästerungen auszubreiten suche. Denn „wie könnte derjenige, dessen Reich Abbruch geschieht, dabei stillesitzen oder dazu schweigen; er kann ja nicht anders als rumoren, wo man ihm seinen Pallast angreift, und alle seine Werkzeuge wappnen gegen solche seine Feinde" (Bed. 3, 162. 200. 214. 290. 296. 417. 427. L. Bed. 3, 70). In dieser Zeit war es, wo Spener an Holland als eventuellen Zufluchtsort der Gottseligkeit dachte (vgl. S. 121).

Mehr und mehr nahmen nun auch die Angriffe den Charakter dogmatischer Verdächtigung und Verketzerung an, wie sehr auch Spener seine Übereinstimmung mit dem Bekenntnis der Kirche betonte, von dem er keinen Finger breit abweiche, wie sehr er bestrebt war, seine Freunde von verdächtigen Äußerungen abzuhalten, wie sehr er sich dagegen verwahrte, für Böhme in Beschlag genommen zu werden, wie sehr er auch glaubte (1677), in seiner „Erklärung der christlichen Lehre" ein Zeugnis von unangreiflicher Orthodoxie abgelegt zu haben (Bed. 3, 120 ff. L. Bed. 3, 104. Cons. 3, 129. 170. 300. 362. 434 ff. 600). Es blieb nicht, wie in der vorigen Periode, bei allgemeinen Gerüchten von Quäkerismus, Enthusiasmus und Weigelianismus. Es blieb auch nicht bei der allgemeinen Beschuldigung, daß Spener ein boshafter Verführer sei (Bed. 3, 291), daß er und seine Anhänger vom Unterschied der Religion gleichgiltig redeten (Bed. 3, 169. 201. 319. 421. Cons. 3, 319), und bei dem allgemeinen Gerede von „errores Speneriani" (Bed. 3. 431). Es blieb nicht dabei, daß man 1677 bereits von „Spene=

rianern" und von „Pietisten" als einer besonderen Sekte redete, sodaß bereits 1677 eine Verteidigung der Pietisten herauskommen sollte, die jedoch Spener unterdrückte, um nicht das Feuer noch mehr zu schüren (Bed. 3, 383. 434. 462. 782. Kramer 67). Es blieb nicht dabei, daß auch Spener wohlwollend gesinnte Geistliche ihre Bedenken und Besorgnisse nicht zurückhalten konnten,[1]) während die Jesuiten in Mainz sich rühmten, daß Spener bald zu ihnen übertreten werde (Bed. 3, 163). Es kam vielmehr erst zu versteckten, dann zu offenen litterarischen Angriffen auf Speners Orthodoxie. Spener hatte im Jahre 1668 eine Predigt gehalten von genauer Vereinigung Christi und eines Christen (E. G. S. I, 170 ff.) und hatte erörtert, wie nach Luthers Vorgang ein Gläubiger in gewissem Sinn allerdings von sich sagen könne: „Ich bin Christus." Diese Predigt war damals unbeanstandet geblieben. Jetzt nach zehn Jahren fand sich Johann Konrad Schneider, Pastor in Halberstadt, bemüßigt, in 36 Thesen diesen Satz und indirekt Spener anzugreifen, ohne diesen jedoch zu nennen. Einige Erklärungen, die Spener einem Antipoden und Kollegen Schneiders, Heinrich Ammersbach (1632—1691; vgl. A. D. B. 1), auf dessen Ansuchen gegeben, ließ dieser wider Speners Willen und zu dessen großem Verdruß drucken unter dem Titel „Abgenötigte Erörterung dreier Lehrpunkte ꝛc." Derselbe Ammersbach war es, der unter dem Pseudonym Heinrich Hansen 1678 „aus aufrichtiger brüderlicher Affektion für Spener" eine „Rettung der reinen Lehr Lutheri, Meisneri und Speneri", eben mit Bezug auf jenen Ausspruch, herausgab, eine Apologie, die Spener ebenfalls sehr unwillkommen war, weil der Verfasser — ob mit Recht oder Unrecht, will Spener unentschieden lassen — hinsichtlich seiner Orthodoxie vielen verdächtig war. So war also Speners Name 1678 auf den theologischen Kampfplatz gezogen worden, den selbst zu betreten er annoch sorgfältig zu vermeiden gedachte, „weil er durchaus in keinen Federkrieg sich einlassen wollte" (Bed. 3, 253. 260 ff. 280. L. Bed. 3, 50 f. Cons. 1, 123; 3, 291). — In demselben Jahre 1678 nannte ein Balthasar Rebhan (Spener vermutet Bed. 3, 373 seinen späteren Gegner Dilfeld hinter diesem Namen) Spener in einer Schrift gegen Ammersbach „einen vielleicht nicht

---

[1]) Charakteristisch für die damalige Stimmung Spener befreundeter Kreise sind zwei Briefe an Balth. Bebel aus dem Jahre 1679 (Seelen, Deliciae 419—431).

so gar reinen Theologen" (Bed. 3, 253. Cons. 3, 207). Professor Philipp Ludwig Hanneken in Gießen (der Schwiegersohn Mentzers) ließ Thesen über das geistliche Priestertum verteidigen und, wie es scheint, auch veröffentlichen, die ganz deutlich gegen Spener gerichtet zu sein schienen, wenn er auch auf Speners Vorhalt erklärte, ihn nicht gemeint zu haben (Bed. 3, 252. Cons. 3, 205). Diese indirekten, versteckten und gelegentlichen Angriffe waren das Vorspiel zu dem ersten direkten, offenen und förmlichen litterarischen Angriff auf Spener, welcher im Jahre 1679 erfolgte.

Georg Konrad Dilfeld, seit 1656 Diakon in Nordhausen (vgl. über ihn K. G. S. 1, 252 ff. A. D. B. 5), ein eifriger Bekämpfer des Prätorius und Statius, war derjenige, der an Spener „zum Ritter zu werden trachtete." Er zapfte, um einen Ausdruck Speners zu gebrauchen, denselben zunächst brieflich an, indem er sein Urteil über verschiedene Punkte, über Prätorius, Statius, Ammersbach ꝛc. zu hören verlangte. Spener, der die Absicht merkte, antwortete ihm nur widerwillig, doch ausführlich am 5. 12. 1678 (Bed. 3, 264 ff.) und nochmals im März 1679 (Bed. 3, 301 ff.). Da Spener auf erneute Zumutungen nicht reagierte, wie Dilfeld sagt, ihm auf seine Skrupel nicht weiter antworten wollte, trug dieser kein Bedenken, die Sache in aprico coram facie ecclesiae Protestantium eorumque Theologis et columnis zu verhandeln. Er gab heraus: „Theosophia Horbio-Speneriana, oder sonderbare Gottesgelahrtheit Horbs und Speners . . allen hochgelahrten und rechtschaffenen Theologis reiner evangelisch-lutherischer Kirche zu fernerem und reiferem Nachsinnen vorgestellt." Spener, so führte Dilfeld aus, proklamiere eine neue Gottesgelahrtheit, wie dieselbe seit der Apostel Zeiten nicht gelehrt und gefordert worden. Zum Theologen und zum theologischen Studium bedürfe es keineswegs, wie Spener wolle, der Erleuchtung des heiligen Geistes, der Bekehrung, der Wiedergeburt u. dgl. Der Mangel dieser Dinge hindere wohl an der Seligkeit, aber nicht am Studium der Theologie. Ein Studiosus ziehe nicht auf die Universität, um allda die Lehre des Glaubens zu lernen und durch den Glauben gerecht und selig zu werden, sondern um zu lernen, wie die dogmata fidei ex suis principiis et fundamentis können deduciert, probiert, konfirmiert und gegen Irrgläubige defendiert werden, damit er ein tüchtiger und geschickter Lehrer der Kirche werden könne, als von welchem eine solche peritia doctrinae fidei erfordert wird. Das

Schriftwort thue seine Wirkung ohne Rücksicht auf die innere Überzeugung des Predigers. In Speners Forderung stecke eine subtile Enthusiasterei zc. — Eine außerordentlich grobe, handwerksmäßige Auffassung der Theologie, welche die sittliche und religiöse Beschaffenheit des theologischen Subjekts glaubt gänzlich außer Acht lassen zu müssen. Etwas Wahrheit steckt nur darin (wie an anderer Stelle zu erörtern sein wird), wenn Dilfeld sagt, Spener werfe den habitus christianus und den habitus theologicus proprie et stricte dictus durcheinander, unterscheide also nicht die allgemeine Gottesgelehrtheit von der spezifisch-theologischen.[1])

Die offenbaren Blößen dieser Schrift konnten Spener nicht entgehen. War es ihm nun auch leid, daß sein armer Name ein Gegenstand des Streits in der Kirche werden sollte, deren Ruhe und Frieden er vor allen Dingen suchte (Bed. 3, 327), so durfte er doch, wie er meinte, den Angriff nicht auf sich sitzen lassen, um nicht den Verdacht zu erregen, als ob etwas bei ihm nicht richtig sei (Cons. 3, 345). Anderseits freute es ihn, daß dieser ungeschickte und ungefährliche Angriff ihm eine Handhabe bot, seine Ansichten über das Wesen der Theologie und die Bedingungen wahrhafter theologischer Erkenntnis ausführlicher zu erörtern, als es in den Pia des. geschehen war. Im Voraus ist er des Beifalls aller frommen und aufrichtigen Theologen gewiß, da dieselben doch ihre Wissenschaft nicht in der Weise werden prostituieren wollen, als ob man sie mit rein natürlichen Kräften und Mitteln erwerben könnte (Bed. 3, 404 f. Cons. 3, 286 ff.) — Die Entgegnung Speners trägt den (auf Joh. 6, 15 beruhenden) Titel: „Allgemeine Gottesgelehrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen". Spener hatte die Schrift vor ihrer Veröffentlichung an drei Freunde zur Begutachtung geschickt (Bed. 3, 400) und widmete sie (1. 4. 1680) Herzog Rudolf August von Braunschweig (L. Bed. 3, 95 ff), weil Dilfeld seine Schrift in dessen Gebiet hatte erscheinen lassen. — Die Allg. Gottesg. zerfällt in zwei Teile. Der erste längere Teil giebt die positiven Ansichten Speners über den in Rede stehenden Gegenstand. Wie Spener diesen Gegenstand auffaßt, und zu welchen Resultaten er kommt, ergiebt sich schon aus der Aufzählung der acht Fragen, welche er behandelt: 1) Ob aus natürlichen Kräften,

---

[1]) Scriver schreibt am 28. 3. 1679: „daß dem gottliebenden und gottlieben Spener der Nordhauser Diakon Dilfeld solche Ungelegenheit macht, ist mir leid." Feller, Monumenta inedita 265.

ohne sonderbares Licht des heiligen Geistes, und also auch von denjenigen, die der Gnadenwirkungen desselben nicht fähig sind, irgend welche Wissenschaft und Erkenntnis von göttlichen Dingen aus der Schrift zu Wege gebracht werden möge. 2) Ob solche in natürlichem Licht aus menschlichen Kräften gefaßte Wissenschaft und Erkenntnis die wahre Erkenntnis Gottes sei. 3) Ob zu solcher aus natürlichen Kräften gefaßten Wissenschaft auch eine von Gott selbst aus dem göttlichen Wort und dessen Kraft durch seinen Geist gewirkte Erkenntnis kommen müsse. 4) Ob diejenigen, welche in boshaften Sünden leben, solcher Gnadenwirkung und Erleuchtung des heiligen Geistes fähig seien. 5) Ob die Theologie allein eigentlich in jener natürlichen Wissenschaft bestehe, oder ob dazu auch göttliche Erleuchtung nötig sei. 6) Ob der Zweck der Theologie ohne solches göttliche Licht zur Genüge erhalten werden könne. 7) Ob nicht diese Lehre enthusiastisch, weigelianisch, quäkerisch, donatistisch sei. 8) Was für Schaden bei der Kirche entstehe, wo solche Lehre von der nötigen Erleuchtung des heiligen Geistes nicht fleißig getrieben oder gar widersprochen wird. Aus Luther, Melanchthon, Arnd, Calixt, Lütkemann, Müller, Calov und andern belegt Spener, daß seine Lehre nicht neu sei. Im zweiten kürzeren Teil fertigt Spener Dilfeld Punkt für Punkt ab. Einer schärferen Fassung der Probleme gegenüber würden zwar die Erörterungen Speners nicht immer genügen, Dilfelds ungeschickte und oberflächliche Thesen werden aber in ihrer Haltlosigkeit glänzend abgefertigt. Diese Abfertigung entbehrt nicht gewisser persönlicher Anzüglichkeiten, die freilich gelinde sind im Vergleich mit Dilfelds Gehässigkeiten, und läuft in einen scharfen Gewissensappell an Dilfeld aus. Er möge vor Gottes Angesicht sich fragen, aus was Gemüt er diese Schrift gegen Spener ausgefertigt und publiziert habe, was für Ärgernis er damit gegeben habe, ob er bei Abfassung dieser Schrift nach der wahren und ungefärbten Liebe, wie er sich darauf beruft, wahrhaftig gehandelt habe.

Der Erfolg der Allg. Gottesg. war ein für Spener durchaus befriedigender, für seine Gegner nicht ermutigender. Innerhalb dreier Jahre erhielt Spener 70 zustimmende Briefe von gelehrten und gottseligen Männern, welche ihm bezeugten, wie viele Theologen mit ihm und durch ihn zu der Einsicht gekommen seien, daß man mit größerem Ernst auf die Bekehrung derjenigen dringen müsse, welche der Gottesgelehrtheit sich widmen (Bed. 3, 495 ff. 567.

Cons. 3, 361. 375. 514. 556). Dilfeld freilich war nicht überzeugt. Er versuchte vergebens, unter anderem bei Musäus in Jena (Walch 4, 1130 ff.), einen Rückhalt gegen Spener sich zu verschaffen, und starb 1683, nachdem Spener noch versucht hatte, ihn in Briefen zur Erkenntnis seines Unrechts zu bringen (Bed. 3, 486. 495. 555 ff. 566 ff.).

Die beiden Schriften aus dem Jahre 1677 (das Geistliche Priestertum und das Sendschreiben) und der offenkundige Sieg, den Spener über Dilfeld davon getragen hatte, verfehlten nicht, eine klärende und beruhigende Wirkung auf weite Kreise auszuüben, zumal auch die Grundlosigkeit vieler unsinnigen und gehässigen Gerüchte, welche man über Spener und die Frankfurter Bewegung verbreitet hatte, sich nach und nach von selbst herausstellen mußte. So fing es denn seit 1680 an, in Frankfurt etwas stiller zu werden. Spener glaubt von einem Sieg reden zu können, den ihm Gott gegeben habe, und will nun mit seinen Freunden, durch die erfahrenen Anfechtungen gewitzigt und gedemütigt, in aller Stille sein Pfund weiter gebrauchen. „Unsere allervornehmste Lehre", schreibt er 1681, „wird je länger je mehr sein, uns in die Zeit lernen schicken, weil es böse Zeit ist, die Zeichen derselben erkennen lernen, auf uns selbst und was um uns ist genau Acht geben, keinem einzigen Menschen oder menschlicher Autorität uns zu Knechten geben, sondern unser Gewissen und Glauben dem Herrn allein übergeben und eifrig beten" (Bed. 3, 422. 429. 526 ff. 531. Cons. 3, 312. 353).

Um so mehr hoffte Spener auf einen ruhigen Fortgang seines Werks, weil er im Februar 1682, durch Vermittlung der in Frankfurt versammelten evangelischen Gesandten, vom Rate die Erlaubnis erhalten hatte, seine Versammlungen in die Kirche zu verlegen (Bed. 3, 550. Cons. 1, 303.) Bald sollte es sich freilich zeigen, daß durch diese Veränderung das Kollegium seinen ursprünglichen Charakter verlor, den eifrigsten Mitgliedern nicht mehr genügte und so eine schon lange im Geheimen drohende Gefahr, die kirchliche Separation einer Anzahl der eifrigsten Anhänger Speners, zum Ausbruch kam, ein Ereignis, das seine Stellung aufs tiefste erschütterte.

Ehe wir diese Entwicklung der Dinge in der letzten Periode des Frankfurter Aufenthalts Speners verfolgen, tragen wir noch nach, was aus der amtlichen und außeramtlichen Thätigkeit Speners

in dem bisher besprochenen Zeitraum (1675—1681) noch bemerkenswert ist.

4. Amtliche und außeramtliche Thätigkeit Speners.

Außerordentliche Sorgfalt widmete Spener nach wie vor seinen Predigten. Nachdem er in den Eingängen derselben von 1669 bis 1676 den Katechismus mehrmals durchgepredigt hatte, begann er Adv. 1676, dem Vorbild eines Freundes folgend (Cons. 1, 276), biblische Bücher, zunächst den Römerbrief, dann Korinther, Epheser und Kolosser stückweise als Einleitung durchzupredigen. Er glaubte bei dieser Methode einerseits dem Perikopenzwang zu genügen, andrerseits eine wünschenswerte Förderung der allgemeinen Schriftkenntnis zu erreichen. Ja noch mehr; nachdem er den vorgeschriebenen Text im Einzelnen erläutert hat, kleidet er die Hauptlehre desselben wiederum in einen anderweitigen Spruch, der dann auch bei dieser Gelegenheit erklärt wird. Auf diese Weise bestand jede Predigt eigentlich aus drei Predigten 1. Exordium, 2. Durchgehung des Textes, 3. Hauptlehre. Über den ihm wohlbewußten Form- und Kunstfehler glaubte sich Spener im Interesse der Schriftkenntnis hinwegsetzen zu können (L. Bed. 3, 70 f.). Mehr als ein Formfehler aber war es, daß Spener die Fassungskraft und Fassungslust der allermeisten Zuhörer bei dieser Methode jedenfalls weit überschätzte.

Nachdem Spener bisher nur kleinere Gruppen von Predigten unter einen einheitlichen sachlichen Gesichtspunkt gestellt hatte, begann er 1676/77 ganze Jahrgänge nach dieser „Realienmethode" zu komponieren. So stellte er den Jahrgang 1676/77 unter den Gesichtspunkt der „Notwendigkeit und Möglichkeit des thätigen Christentums" (wobei übrigens zu bemerken ist, daß diese Notwendigkeit und Möglichkeit hier jedesmal nicht aus dem Texte, sondern dem in der Einleitung behandelten Schriftabschnitt heraus destilliert wird), um die zwei Schlafkissen, das thätige Christentum sei nicht notwendig wegen der Rechtfertigung aus dem Glauben und nicht möglich wegen der Schwäche der menschlichen Natur, seinen Zuhörern gründlich zu entziehen. Von 1680—1682 zog er nacheinander aus den Evangelien in je einem Jahrgang die Glaubenslehren, die Lebenspflichten und die Trostgründe (Cons. 3, 437), ein Turnus, den er dann in Dresden erneuerte.

An den Bußtagen, die seit dem Frieden von Nymwegen (1679) in Frankfurt nur noch jährlich einmal gehalten wurden (Bußpr. 2, 298), bekämpft Spener nach wie vor die in Frankfurt grassierende Leichtlebigkeit und Leichtfertigkeit. Neuen Stoff bietet die seit 1678 in Frankfurt überhandnehmende Unsitte des „Bloßtragens" bei dem „in Eitelkeit ersoffenen Weibsvolk". Sogar bei der Feier des h. Abendmahls stellte man sich dekolletiert ein (Reisepost. 191).[1]) Die Lehre der Gottseligkeit und ihre Bekenner wurden bei Mahlzeiten ꝛc. von Trunkenbolden verhöhnt und verspottet (Bußpr. 2, 38); die Bußtage selbst meist also gefeiert, daß „solche Buße neuer Buße bedurft hätte" (Bußpr. 2, 296).

Sein fortgesetztes Interesse für die katechetische Arbeit bewies Spener 1677 durch die Herausgabe seiner „Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des kleinen Katechismus Luthers". Dieser Katechismus war eine Frucht seiner mehrjährigen katechetischen Thätigkeit und gleichsam der in Frage und Antwort gebrachte Extrakt seiner Katechismuspredigten (Cons. 3, 501). Spener wollte mit der Herausgabe dieses Werkes weiteren Kreisen ein Beispiel erbaulicher und fruchtbringender Katechismusbehandlung geben, wie denn die beständige Hervorhebung der Anwendung der Lehren auf das Leben diesen Katechismus hauptsächlich auszeichnet, und überhaupt dem vernachlässigten Katechismusunterricht zu seiner Würde verhelfen. Die von ihm verfaßten Katechismustabellen (vgl. S. 169) gelangten, nachdem sie mehrere Jahre handschriftlich und abschriftlich kursiert und über Frankfurt hinaus Verbreitung und Anerkennung gefunden hatten, auf vielfachen Wunsch (unter anderm auf Betreiben v. Seckendorffs, dem sie gewidmet sind) 1683 zum Druck. — Seit Frühjahr 1676 las Spener mit etlichen Kandidaten der Theologie den 1. Brief Johannis zur Erbauung (Cons. 1, 275), auch in diesem Punkte bemüht, das von ihm in den Pia des. Vorgeschlagene nach Möglichkeit selbst in die Praxis zu übersetzen.

---

[1]) Spener muß sich später dagegen verwahren, der Verfasser eines 1685 (?) anonym erschienenen Traktats „von bloßen Brüsten" zu sein (Bed. 3, 718). Im Jahre 1681 kursierte in Frankfurt das Gerücht, Spener sei von vermummten Bösewichtern überfallen, traktiert und ihm das Versprechen abgedrungen worden, nicht mehr gegen die Weiberpracht zu predigen (Bed. 3, 456. Cons. 3, 392). Die Nachricht von einem derartigen Überfall hat sich auch noch in anderer Form erhalten (Basler Sammlung 1837, S. 58 f.).

Im Jahre 1679 kam in Frankfurt die Errichtung eines „Armen-, Waisen- und Arbeitshauses" zu Stande, bei welcher Spener hervorragend beteiligt war. Er erzählt darüber folgendes (Vorrede zu der Predigt von christlicher Verpflegung der Armen 1697): Dem überhandnehmenden Bettel zu steuern, hatte das Ministerium — dessen treibende Kraft wohl auch in diesem Stück Spener war, wenn er dies auch nicht selbst sagt — bereits seit dem Anfang der siebziger Jahre bei dem Magistrat auf eine solche Einrichtung gedrungen. Der Magistrat, „die Unmöglichkeit vorschützend", verhielt sich widerstrebend, machte allerlei Einwendungen, hauptsächlich wegen der Kosten, obwohl Spener mehrmals nachwies, daß der Bettel die Bürgerschaft weit mehr koste, als die Errichtung und Unterhaltung einer derartigen Anstalt. Die Bürgerschaft trat endlich auf die Seite des Ministeriums, und der Rat willigte ein. Am 12. Sonntag p. Trin. 1679 konnte Spener das Werk als nunmehr gegründet seiner Gemeinde ans Herz legen. Durch wöchentliche Kollekten in der Bürgerschaft wurden die Kosten aufgebracht. Fremden Notleidenden wurde „Wegsteuer" verabreicht, Einheimische wurden in dem Haus beschäftigt und verpflegt oder von hier aus unterstützt.[1])

Weniger glücklich war das Ministerium und sein Senior mit andern Eingaben und Vorstellungen bei dem Magistrat. Im Jahr 1680 reichte das Ministerium eine Kollektivklage über verschiedene Ärgernisse und Unordnungen in der Stadt ein, mit der Bitte, das Ministerium in der Bekämpfung derselben zu unterstützen. Spener, durch frühere Erfahrungen belehrt, versprach sich allerdings nicht viel von derselben (Cons. 3, 363). Eine ähnliche Eingabe vom Dec. 1681 (Sachsse 81 ff.) enthielt unter Anderem den Antrag, die Juden zwangsweise von Zeit zu Zeit zur Anhörung einer christlichen Predigt zu veranlassen; die Eingabe wurde nicht einmal beantwortet (Cons. 3, 838).[2])

---

[1]) Die Anstalt befestigte sich so, daß sie glücklich das Kriegsjahr 1688 überstand. Jährlich wurde ein „Blättlein" gedruckt mit einem Bericht an die Bürgerschaft. 1696 wurde 7000 ordinari Passanten und 15000 (durch den Krieg herbeigeführten) Extrapassanten Brot und Wegsteuer verabreicht. 212 Personen wurden ständig in der Anstalt verpflegt, 642 in der Stadt unterstützt. (Schäffer, Gesch. des Frankfurter Waisenhauses 1842.)

[2]) Von der Zweckmäßigkeit derartiger Bekehrungsversuche an den Juden kam Spener später zeitweilig zurück. Er machte überhaupt mit Judenkonversionen, die in Frankfurt so sehr selten nicht gewesen zu sein scheinen (Spener taufte in 2 Jahren 11 Juden), schlechte Erfahrungen (Cons. 3, 838).

Die schriftstellerischen Arbeiten Speners seit Herausgabe der Pia des. standen wesentlich im Dienst der Zeitfragen und Zeitereignisse und haben insofern ihre Besprechung bereits gefunden. Außerdem verdienen noch Erwähnung: die Herausgabe verschiedener größerer und kleinerer Predigtsammlungen, die Herausgabe der Schriften Egards (1679. 1683), die Vorrede zu einer 1681 veranstalteten Ausgabe von Schriften Taulers (die nicht ohne Anfechtung blieb, Bed. 3, 536), sowie Vorreden zu einigen sonstigen asketischen Schriften, endlich (1680) die Vollendung des ersten Teils des heraldischen Hauptwerks Speners, seiner Historia insignium illustrium.

Nicht eine Arbeit, sondern eine Erquickung, ja die vornehmste „Ergötzlichkeit" bei vielen Verdrießlichkeiten, war für Spener, nach seinem eigenen Geständnis (Bed. 3, 476), eine immer mehr sich ausbreitende Korrespondenz mit frommen Seelen, namentlich treuen Dienern Jesu, wie sie nicht zum wenigsten durch die Pia des. sich angeknüpft hatte. Diese Korrespondenz hatte bereits im Jahre 1681 einen solchen Umfang angenommen, daß Briefe selbst fürstlicher und gräflicher Personen oft ein Vierteljahr liegen müssen, ehe sie zur Beantwortung an die Reihe kommen (Bed. 3, 435). — Wie sehr Speners Rat und Urteil an hoher Stelle geschätzt wurde, beweist ein Gutachten, welches er auf Verlangen des großen Kurfürsten bereits im März 1676 über die Lehre des zum Katholizismus neigenden Königsberger Theologen Christian Dreyer (Dreier) abzugeben hatte (L. Bed. 3, 30 ff.). Spener spricht sich entschieden gegen Dreyer und jede Konzession an das Papsttum aus, indem er das antirömische Interesse als ein der lutherischen und der reformierten Kirche gemeinsames bezeichnet.

Sechstes Kapitel.

Die letzten Jahre in Frankfurt. Speners Stellung erschüttert durch die Separation. Kampf gegen Rom. Berufung nach Dresden (1682—1686).

1. Die Separation.

Das Ereignis, welches die letzte Periode des Frankfurter Aufenthalts Speners beherrscht, ist der Ausbruch der Separation bei einem Teil seiner Anhänger. Spener schreibt darüber in der Vorrede zu Bed. 3.: „Die Lästerungen fingen an sich ziemlich zu legen; da geschah, daß aus Gottes Verhängnis ein anderes gefährlicheres Hindernis sich hervorthat, indem einige der besten Seelen, die andern bis dahin nicht wenig vorgeleuchtet, sich den Eifer über das gemeine Verderben soweit einnehmen ließen, daß sie mit der öffentlichen Gemeinde zu kommunizieren sich ein Gewissen machten, daher dem Gebrauch des heiligen Abendsmahls, ja zum Teil ziemlichermaßen der öffentlichen Versammlungen (Gottesdienste) sich entzogen, woraus noch mehrere Unordnungen entstanden. Dieses Unglück, dem ich mich zwar mit öffentlichen Schriften und Predigten, auch besondern herzlichen Zusprüchen, nach Vermögen widersetzt habe, war dasjenige, was das schöne Wachstum des Guten in Frankfurt (das der Satan durch offenbare Feinde, Lästerung und allerhand zugefügtes Leiden nicht hatte hintertreiben können) gleichsam auf einmal also niederschlug, daß ich die ganze Zeit meines Aufenthalts in Frankfurt es nicht wieder in den vorigen gesegneten Stand habe bringen können."

Dieses Ereignis hatte seine Schatten lange voraufgeworfen. Bereits 1670 findet Spener es nötig, in einer Predigt (Lauterk. I, 2, 393) einzuschärfen, daß auch einem verdorbenen Predigtamt, so lange es Gott bestehen läßt, noch seine Ehre um des Amts willen gehöre, und daß man sich nicht von demselben trennen dürfe. Eine solche Trennung, zu welcher freilich die besten Seelen sich am meisten versucht fühlten, sei Christi Wort und Exempel zuwider und richte unglaublichen Schaden an, ja verderbe alles Gute, „wie ich", setzt

Spener hinzu, „von vielen Jahren erfahren habe“.[1]) Im Jahre 1671 oder 1672 (Lauterk. I, 1, 330. Ev. And. 168 ff.) findet Spener es wiederum „notwendig, zu erinnern“, daß man an dem schlechten Zustand der Kirche kein Ärgernis nehmen und die Gemeinde deshalb nicht verlassen dürfe, obwohl dieses eines der schwersten Leiden frommer Christen sei, daß sie täglich das Unkraut unter dem Weizen sehen müssen. 1675 kommt das Gerücht auf, den Konventikelchristen seien die meisten Frankfurter Prediger nicht mehr gut genug; Spener tritt im Konvent diesem Gerücht als grundlos entgegen (Sachsse). Schütz (S. 167) enthielt sich seit 1676 des h. Abendmahls und bereitete Spener damit schwere Sorgen. Spener sucht durch eine dritte Person auf ihn einzuwirken; doch soll Schütz nicht merken, daß es auf Speners Veranlassung geschieht (Cons. 3, 217). Seit 1678 hat dieser sich gegen die Anwendung des Namens Babel auf die offizielle Kirche zu verwahren (Bed. 3, 237. Cons. 2, 62 f.). In demselben Jahr läßt eine Person in Frankfurt sich vernehmen, sie brauche das Kirchengehen nicht; Spener wird vom Konvent beauftragt, mit ihr zu reden (Sachsse). Ein intimer Brief vom 21. 1. 1678 (L. Bed. 3, 64 ff.) an einen zur Zeit in Augsburg sich aufhaltenden Freund, der daselbst des h. Abendmahls sich enthalten, läßt erkennen, wie sehr Spener bereits durch seine Freunde in Verlegenheit gesetzt wurde. Spener erklärt offen, daß man das „Werk“ nicht vorsichtig genug getrieben habe, daß in der ersten Brunst viel fremdes Feuer sich eingemischt haben möge, daß manches wohl hätte unterlassen werden können, daß ihm aber die Klugheit und das Vermögen mangle, das Werk in seinem gegenwärtigen Stand weiter zu dirigieren, und daß er ohne Ärgernis weder vor noch zurück könne. Schwer verständlich ist es, wie Spener unter diesen Umständen noch Juni 1678 an einen Freund auf dessen Mahnung schreiben konnte: Nullum inter nos schisma praevideo (Cons. 3, 253. Bed. 3, 300 f.), ja noch am 26. 9. 1679: Schismatis periculum nullum pervideo (Cons. 3, 300), endlich noch am 13. 4. 1680 zuversichtlich behaupten konnte: „Ich weiß noch nicht einen einzigen, der aus oder ohne Schuld des collegii ein Sonderling geworden wäre, keinen, der den öffentlichen Gottesdienst hintansetzte“ (Bed. 3, 351 f.).

---

[1]) Auf welche Erfahrungen Spener hier anspielt, ist unklar. Vermutlich handelt es sich aber noch nicht um Erfahrungen, die in Frankfurt gemacht sind. Etwa eine Anspielung auf die Labadiesche Separation (seit 1666)?

In kecker Weise drängten sich seit 1680 Stimmen aus separatistisch-chiliastisch-fanatischen Kreisen an Spener heran, mehr Entschiedenheit von ihm verlangend. Spener muß sich sogar vor diesen Frommen wegen seiner heraldischen Studien verantworten und thut es ziemlich kleinmütig (Bed. 3, 499 ff.).

Im Lauf des Jahres 1682 (nach L. Bed. 3, 117 gegen Ende des Jahres) kommt endlich die Separation zum offenen Ausbruch. Mit den Irrlehren, die im Kreise der Separatisten, namentlich inbezug auf das heilige Abendmahl, verbreitet waren, will aber Spener erst 1683 durch einen Brief Christian Ventas zuversichtlich bekannt geworden sein, nachdem man vorher alle „fremden Meinungen“ d. h. Lehrabweichungen vor ihm geheim gehalten habe. Daher habe er auch fort und fort allen Lästerern getrost widersprochen, bis er allmählich merkte, „daß nicht eben alles bloß Lästerung sei“ (L. Bed. 3, 173. Sachsse 55).

Speners Verhalten gegenüber der im Stillen heranwachsenden Separation zeugt, wie er selbst eingesteht, von ziemlicher Ratlosigkeit und Unentschlossenheit, auch von einem nicht allzugroßen Scharfblick inbezug auf Menschenkenntnis und Menschenbeobachtung, endlich von einem Mangel an Offenheit in seinen Erklärungen nach rechts und links. Tadellos steht nur da sein selbstloser Eifer für das Werk der Gottseligkeit und seine aufrichtige Liebe zu seiner Kirche. Diese kirchliche Pietät, verbunden mit einer gewissen Nüchternheit, vermöge deren er instinktiv fühlte, daß die Separation zu nichts Gutem führen könne, war es, mehr als ein klares, kirchliches Prinzip, was Spener bestimmte, dem separatistischen Zug nicht zu folgen, sondern zu widerstreben. Indirekt beförderte er freilich denselben, wenn er z. B. immer wieder hervorhob, wie gerade „die besten Seelen“ dieser Versuchung ausgesetzt seien. Und wenn er weitläufig bewies, daß die lutherische Kirche nicht Babel sei (Cons. 2, 62 f.), so konnte ihm entgegengehalten werden, daß er doch selbst in seinen Bußpredigten 1678 (Bußpr. 2, 57) erklärt habe, „das abtrünnige Jerusalem sei nicht viel besser als Babel.“ Immerhin läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß die Spenerschen Kollegia nicht eigentlich die Separation hervorgerufen, sondern höchstens vorhandenen separatistischen Neigungen als willkommenes Vehikel gedient haben.

Nachdem die Trennung zur Thatsache geworden, sah sich Spener verpflichtet, seinen Kollegen, dem Magistrat und der ganzen

Gemeinde zu erklären, daß er an allem unschuldig sei, daß er das Vorgehen seiner Freunde höchlichst mißbillige, und daß er die wahre Gottseligkeit niemals anders als auf dem Grunde der wahren evangelischen Lehre zu treiben begehrt habe; für angebliche Schüler wolle und könne er nicht verantwortlich gemacht werden; auch die heiligsten Lehren könnten mißbraucht werden, wie die Geschichte und die Erfahrung bewiesen. Er sieht sich auch nicht in der Lage, seine separatistischen Freunde gegen die vom Ministerium wider sie getroffenen Maßregeln in Schutz zu nehmen, und muß die vertrauliche Konversation mit ihnen abbrechen (L. Bed. 3, 117. 173. Bed. 3, 550). Im Übrigen weiß Spener vorderhand nichts anders zu thun, als in Briefen seinen Kummer über dieses Anliegen, das ihn „bis in den Tod betrübt hat", auszuschütten, solche, denen das Christentum des gemeinen Haufens verdächtig vorkommt, zu warnen, daß sie „in ihren Schranken bleiben" und nicht zu einer gewaltsamen und gefährlichen Selbsthilfe greifen, bedenklichen Gemütern ihre Skrupel namentlich hinsichtlich der Teilnahme am heiligen Abendmahl auszureden, befreundete Prediger anzusprechen, daß sie das Übel beschwören helfen, die Unanfechtbarkeit seiner Orthodoxie zu betonen und den Eiferern gegenüber den Verdacht abzulehnen, als stehe auch er „im Dienst des spiritus mundi" und suche er nur seinen Vorteil und seine Gemächlichkeit. Das Ganze sieht er an als ein Verhängnis Gottes, durch welches aus einem so guten und vielversprechenden Anfang nun gleichsam eine unzeitige Geburt geworden sei. Dieser Ausgang der Sache müsse den Beteiligten zur Demütigung gereichen, dürfe indessen nicht dazu verleiten, daß man die Hände in den Schoß lege. Das ist die Stimmung und Stellung Speners, wie sie sich aus Briefen, namentlich aus den Jahren 1683 und 1684, ergiebt (Bed. 3, 550 ff. 564 ff. 573 ff. 581 ff. 603 f. L. Bed. 3, 116 ff. 123.). — Aus einem von diesen Briefen (Bed. 3, 582 ff.) ergiebt sich auch, welches die „besonderen Meinungen" waren, die allmählich in den Kreisen der Separierten sich festgesetzt hatten, nämlich die Notwendigkeit eines Stadiums der Verwesung (Putrefaktion) bei der Wiedergeburt, die Unterscheidung des Geistes und des Buchstabens in der Schrift, die Betrachtung der Kirche als Babel, die Verwerfung alles Streits über Glaubenslehren als Sektenstreit und dergl.

Spener fühlte indessen das Bedürfnis, seine Stellung zur Separation nicht nur gelegentlich in Briefen ɾc., sondern in einer

eigenen, ausführlichen, öffentlichen Kundgebung darzulegen und auf diese Weise zugleich dem Weitergreifen der Bewegung nach Kräften entgegenzuwirken, wenn auch seine Hoffnungen in letzterer Beziehung nur gering waren. Zuerst beabsichtigte er dies im Sommer 1684 in einer „Vorrede“ zu der wieder aufgelegten Schrift eines älteren Anonymus zu thun (E. G. S. 2, 169); diese Schrift trug den Titel „Zwölf Klagen über das unchristliche Christentum.“ Dann aber zog er es vor, der Sache ein eigenes Werk zu widmen. Dieses erschien im Spätjahr 1684: „Der Klagen über das verdorbene Christentum Mißbrauch und rechter Gebrauch.“

Im ersten Teil beweist Spener, daß es an sich durchaus nicht unrecht und unerlaubt sei, über die Gebrechen der Kirche Klagen zu führen, etwa deshalb, weil die Gegner der evangelischen Kirche solche Klagen in ihrem Interesse ausnutzen, oder deshalb, weil manchen Gemütern damit ein Ärgernis gegeben werde. Die Mißstände seien überdies so offenbar, daß sie nicht verheimlicht werden könnten. — Der dritte Teil zeigt, wie solche Klagen in rechter Weise gebraucht werden können und sollen 1. um darzuthun, daß die Kirche als solche an dem Verderben nicht schuld sei, sondern aus der Kirche heraus gegen dasselbe reagiert werde; 2. zur Selbstprüfung für den Einzelnen, wie weit er an dem Verderben schuld sei; 3. zum Aufsuchen von Besserungsmitteln und zur Aufmunterung des Gebets.

Der Schwerpunkt des ganzen Werkes liegt in dem zweiten, dem bei weitem umfangreichsten Teil. Hier will Spener nachweisen, wie aus den an sich berechtigten Klagen über die Gebrechen der Kirche ganz falsche Folgerungen gezogen und ein unrichtiges Verhalten abgeleitet, mithin diese Klagen mißbraucht werden könnten. Unrichtig sei es nämlich, wenn man aus dem beklagten und beklagenswerten Zustand der lutherischen Kirche folgere: 1. Ihre Lehre sei nicht richtig; 2. sie sei nicht die wahre Kirche; 3. sie sei Babel; 4. man müsse der Teilnahme an ihrem Gottesdienst, besonders der Teilnahme an der Kommunion sich enthalten. Am ausführlichsten wird die letzte, die eigentlich brennende Frage, namentlich die Teilnahme an der Kommunion behandelt. Speners Beweisführung läuft im Ganzen darauf hinaus: Die Kirche als solche könne nicht verantwortlich gemacht werden für Zustände, die aus ihrer Lehre nicht hervorgehen, vielmehr derselben widersprechen; diejenigen, welche eine bessere Erkenntnis hätten, seien gerade verpflichtet, selbst mit Gefahr ihrer Seligkeit, als ein Salz in der Kirche zu bleiben und den Brüdern zu dienen; die

sakramentliche Gemeinschaft mit den Unwürdigen mache den an sich Würdigen nicht unwürdig; eine vollkommene Reinheit der kirchlichen Gemeinschaft sei nicht zu erreichen, und das Streben, durch Separation dieselbe herzustellen, führe von einer Spaltung zur andern.

Die Schrift legt von Neuem ein schönes Zeugnis ab von Speners aufrichtiger Liebe zu seiner Kirche. Die Behandlung der vorkommenden Fragen ist sorgfältig und gründlich, wenn auch, zumal wegen des unklaren und unfertigen Kirchenbegriffs, nicht geeignet, allen Einwendungen von separatistischer Seite, sowie allen prinzipiellen und logischen Schwierigkeiten zu begegnen. Im Großen und Ganzen muß die Schrift als eine zeitgemäße und zweckmäßige, würdige und gelungene, noch immer lehrreiche Kundgebung bezeichnet werden. Und wenn sie auch auf die bereits dem Separatismus verfallenen Kreise wenig Eindruck gemacht hat, so hat sie doch wahrscheinlich dazu beigetragen, dem Umsichgreifen des Übels zu wehren, wie denn die separatistische Bewegung in Frankfurt in der Folgezeit keinen größeren Umfang angenommen zu haben scheint.

Eine Gegenschrift gegen die „Klagen" erschien bereits Ende der Herbstmesse 1684 unter dem Titel „Der beinahe aufgedeckte Antichrist." Sie dreht sich namentlich um die Anwendbarkeit des Schlagworts „Babel" auf die lutherische Kirche, ist charakteristisch für den in den betreffenden Kreisen herrschenden Geist und Ton, bringt aber keine größere Klarheit in die Sache, ebensowenig wie die im Jahr 1686 von Spener abgefaßte Replik (beides abgedruckt Bed. 1, 341 ff., vgl. Bed. 3, 697). Gleichzeitig mit dem „aufgedeckten Antichrist" erschien ein anonymer Diskurs, „ob die Auserwählten verpflichtet sind, zu einer heutigen großen Gemeinde und Religion insonderheit sich zu bekennen," welchen Johann Christoph Holtzhausen, der Kollege Speners, in dessen Sinn beantwortete (Bed. 2, 49).

Ein Teil der Frankfurter Separatisten war übrigens bereits 1683 nach dem von William Penn (1682) organisierten Quäkerstaat Pennsylvanien ausgewandert. Einige schlossen sich später der Kirche wieder an. Schütz starb 1690 in der Separation, und seine Beerdigung fand nicht ohne Schwierigkeiten statt (L. Bed. 3, 718).

2. Der Kampf gegen Rom.

Einen andern Kampf kämpfte Spener zu gleicher Zeit, bei welchem er über den Charakter der drohender Gefahr sich ungleich klarer, in seiner Haltung entschiedener und in seinem Auftreten

siegesgewisser war, als in dem Kampf gegen den Separatismus. Es war der Kampf gegen den Katholizismus.

Ein emsiger und streitfertiger Kanonikus des Bartholomäusstiftes in Frankfurt, D. Johann Breving (gest. 1686), der seiner Zeit bereits gegen Speners Antrittspredigt in Frankfurt polemisiert hatte, nahm aus einer Reihe von Predigten, die Spener 1681 über die Rechtfertigung gehalten und dann veröffentlicht hatte, neuerdings Veranlassung, denselben anzugreifen. „Des Glaubensstreits Anfang und Ende" hieß seine Schrift. Sie erschien in der Herbstmesse 1682, und Breving widmete sie den zur Zeit in Frankfurt versammelten Abgesandten der Kurfürsten und Stände, welche, übrigens resultatlos, darüber berieten, wie den Herausforderungen Ludwigs XIV. zu begegnen sei.. Breving trug sich außerdem 1683 mit der Absicht, wegen irgend eines antirömischen Traktats, für dessen Verfasser er Spener, jedoch mit Unrecht, ansah, diesen als wegen eines injuriösen Skriptums beim Kaiser zu verklagen (Bed. 3, 572). Spener trug anfangs Bedenken, sich mit dem konfusen und an und für sich unbedeutenden Machwerk Brevings auseinanderzusetzen. Weil aber die Herausforderung in loco illustri geschehen, entschloß er sich doch zu einer Antwort. Er wollte sich aber nicht damit begnügen, Breving zu antworten, sondern die gesamte evangelische Lehre von der Heilsökonomie gegen die römische Lehre verteidigen, wobei sich ihm dann Gelegenheit bot, seine Orthodoxie in vielen Hauptpunkten darzuthun.

Das Werk war auf 17 Kapitel angelegt, gedieh aber nur bis zum 9. Kapitel. Die acht ersten erschienen 1684 unter dem Titel „Evangelische Glaubensgerechtigkeit". Sie handelten 1) von dem göttlichen Ebenbild und der ersten Menschen anerschaffenen Gerechtigkeit; 2) von der Strenge und Vollkommenheit des Gesetzes; 3) von dem Unvermögen des Menschen und der Sünde; 4) von Möglichkeit und Unmöglichkeit das Gesetz zu halten; 5) von dem Verdienst und Genugthuung unseres Heilands Jesu Christi; 6) von der Bekehrung und wahren Buße; 7) von der Rechtfertigung selbst und sonderlich deren Mitteln; 8) von der Form oder innern Art der Rechtfertigung. Das neunte, größtenteils noch in Frankfurt geschriebene Kapitel erschien 1696 unter dem Titel „Der wahre und seligmachende Glaube, dessen eigentliche Art und Beschaffenheit, auch wie er unmöglich bei herrschenden Sünden und gottlosem Leben bestehe." — Mit einem ungeheuren Aufwand von theologischer

Gelehrsamkeit und einer Unmasse von Citaten wird in jedem einzelnen Kapitel immer zuerst die lutherische Position formuliert, aus der Schrift begründet und aus der Kirchenlehre belegt, sodann die Gegenlehre aus römischen Schriftstellern festgestellt und zurückgewiesen. Beachtenswert ist, daß Spener nicht nur die einzelnen Punkte angreift, sondern das katholische System in seinem Zusammenhang und in seiner Einheit zu erfassen und zu bekämpfen bestrebt ist, daß er den der Lehrausbildung zu Grunde liegenden religiösen und sonstigen praktischen Interessen nachgeht, daß er scharfsinnig zwischen Theorie und Praxis der katholischen Kirche, zwischen vor- und nachtridentinischer Theologie unterscheidet.

Gleichsam eine praktisch-paränetische Ergänzung zu dieser dogmatisch-lehrhaften Auseinandersetzung mit dem Katholizismus bildet die „Christliche Aufmunterung zur Beständigkeit bei der reinen Lehre des Evangeliums samt christlichem Unterricht von seliger Wiederkehr zu der evangelischen Wahrheit der zum Papsttum Verführten.“ Hervorgerufen ist diese Schrift durch die seit Mitte der achtziger Jahre anhebenden bezw. zunehmenden Verfolgungen der Reformierten in Frankreich und England, sowie der Lutherischen im Elsaß und am Oberrhein. Spener ließ die Schrift zuerst 1684 anonym ausgehen, mit Rücksicht auf einige seiner Angehörigen, welche im Machtbereich der Verfolger sich befanden,[1]) gab sie aber bereits 1686 wieder mit seinem Namen heraus. Sie enthält in ihrem ersten Teil in herzlicher und eindringlicher Sprache wahrhaft evangelische, seelsorgerliche Ratschläge für die Zeiten der Verfolgungen, die Spener in einer Ausdehnung erwartet, wie sie glücklicherweise nicht eingetroffen sind; im zweiten Teil eine bei den unter dem Druck der Verfolgungen zahlreich stattfindenden Konversionen erwünschte Anleitung zur Rückkehr solcher Konvertiten. In dieser Anleitung paaren sich Ernst und Milde, wie denn Spener auch sonst bemüht ist, bei der Beurteilung und Behandlung Abtrünniger die durch die Sache geforderte prinzipielle Strenge mit der durch die Umstände gebotenen Rücksicht und Nachsicht in Einklang zu bringen (Bed. 1, 275 ff. 283). Demselben Zweck, wie die „christliche Aufmunterung“, nämlich den evangelischen Glaubens-

[1]) Der älteste Bruder Speners, Johann Michael, der seit 1677 Pfarrer in dem unterhalb Straßburgs gelegenen hanauischen Dorf Herlisheim war, mußte 1687 von dort weichen, weil die Gemeinde zur katholischen Religion übergeführt wurde. Bed. 3, 735. Culmann, Gesch. von Bischweiler 1826, S. 76.

brüdern Halt im Kampf zu bieten, dient ein 1686 von Spener aufgesetztes „Christliches Gebet in gegenwärtiger Not und Gefahr der Kirche“ (K. G. S. 2, 493 ff.).

Überhaupt wendet Spener den namentlich von Westen her (aus Frankreich) dem Protestantismus drohenden Gefahren die größte Aufmerksamkeit zu. Er findet in den Zeitereignissen immer mehr seine Ansicht bestätigt, daß durch göttliches Gericht das römische Babel demnächst den Gipfel seiner Macht ersteigen solle, um dann selbst vom Gericht ereilt zu werden. Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes (Oktober 1685) spricht er die Mutmaßung aus, ob nicht vielleicht die in Frankreich verfolgten Reformierten „von den Küchlein wären, welche, dem Drachen in den Hals geworfen, ihn bersten machen sollen“ (Bed. 1, 271; 3, 617. L. Bed. 2, 402 f.). In seiner letzten in Frankfurt (27. 11. 1685) gehaltenen Reformationspredigt spricht Spener von den „Ursachen des wieder überhandnehmenden Papsttums.“ Von den Leiden der Reformierten in Frankreich, sagt er, solle man nicht denken, sie gehen uns nichts an, noch weniger urteilen, es geschähe ihnen recht, sie hätten es mit ihren Irrtümern oder gottlosem Leben verdient; denn sie leiden nicht um ihrer Irrtümer willen, die allerdings schwere sind, sondern um der Wahrheit willen, die sie mit den Evangelischen gemein haben (Bußpr. 2, 246). Ja die gemeinsame Gefahr legt auch ihm die Frage einer Vereinigung mit den Reformierten nahe; und das Schriftstück, in welchem er im letzten Monat seines Frankfurter Aufenthalts die Möglichkeit dieser Vereinigung nach Seiten der Lehre und Praxis ausführlich erörtert und begründet (Bed. 4, 494 ff.), bildet ein merkwürdiges Gegenstück zu der 18 Jahre früher herausgegebenen Predigt wider die „falschen Propheten.“

Nicht minder gefährlich als die offenen Angriffe und Verfolgungen, ja unter Umständen noch gefährlicher, erschienen Spener die irenischen Versuche, mit denen Rom in dieser Zeit, Peitsche und Zucker zugleich gebrauchend, den Protestanten sich nahte. Um Neujahr 1681 führte sich bei Spener unter fremdem Namen einer dieser Friedensapostel ein, Christoph Rojas de Spinola (gest. 1695), Titularbischof von Tina in Kroatien, seit 1685 Bischof von Wienerisch-Neustadt. Im geheimen Auftrag des Papstes (Innocenz XI.) und, wie es scheint, Kaiser Leopolds I., begünstigt von Leibniz (vgl. Grenzboten 1860, IV, 161 ff.), bereiste dieser von 1676—1691 das protestantische Deutschland mit zweideutigen Ver-

gleichsvorschlägen, die er auch litterarisch behandelte (Concordia christiana circa puncta principalia 1681). Er verblieb drei Stunden bei Spener, um diesem seine Vorschläge darzulegen und seine Meinung zu hören. Spener erklärte ihm offenherzig, wie er nichts anderes als Unthunliches und Gefährliches in dieser ganzen Sache sehen könne. Deutlicher noch bezeichnet er dann später (1683) in Briefen an seine Freunde das ganze Unternehmen als eine Intrigue, die dahin ziele, nach und nach wieder alles unter die römische Botmäßigkeit zu bringen. Er ist nicht ohne Besorgnis, daß einzelne Staatsmänner in der Sache sich überstürzen und voreilig verpflichten könnten (Cons. 3, 382 ff. 449. Bed. 3, 571; 4, 141 ff.). Auch stimmte es ihn keineswegs um, als der Straßburger Jesuitenpater J. Déz am 23. Juli 1685 einen sehr schmeichelhaften Brief an ihn richtete, ihn zu dem Vereinigungswerk einladend, da ja Spener so oft über die Lehrstreitigkeiten geklagt habe (Unschuld. Nachr. 1718, S. 954 f., vgl. 967 f.).

Mit Besorgnis aber sah Spener, daß in dieser gefahrvollen Zeit die eigene Kirche durch die synkretistischen Streitigkeiten, die längere Zeit geruht hatten, von neuem aufgeregt werden sollte, nämlich durch Calovs Historia syncretistica. Dieses Werk war 1682 bei seinem ersten Erscheinen konfisziert worden. Spener hielt dies für ein großes Glück (Bed. 3, 570). Merkwürdig ist freilich bei dieser seiner Auffassung die Art, wie er Calov über die Konfiskation zu beruhigen sucht (Cons. 3, 423 ff.). Lebhaft bedauerte es dann Spener, als 1685 das Werk dennoch erschien (Feller, Monumenta inedita 310).

3. Die Berufung nach Dresden.

Speners Stellung in Frankfurt war durch den Ausbruch der Separation schwer erschüttert worden. Daß noch andere Umstände dazu beitrugen, ihm die fernere Wirksamkeit daselbst zu verleiden besonders eine zunehmende Verstimmung gegen den Rat, ergiebt sich aus den Verhandlungen über seine Berufung nach Dresden (Bed. 3, 662 ff. 679 ff. 687 ff. 691 ff.).

Kurfürst Johann Georg III. von Sachsen hatte noch als Kurprinz bei einem vorübergehenden Aufenthalt in Frankfurt anläßlich der Rheinfeldzüge (1673, vgl. Gleich 2, 446) während einer Krankheit Spener rufen lassen, um bei ihm zu beichten und zu kommunizieren,

und von dem Augenblick an, ohne Spener vorher oder nachher weiter zu sprechen, eine Zuneigung zu ihm gefaßt. Es soll nach einer Mitteilung von der Hardts an Stolle (vgl. Stolles Reisetagebuch in der Zeitschrift für Gesch. von Adam Schmidt VII, S. 404; Tholuck, deutsche Ztsch. f. chr. Wissensch. 1853, S. 309 ff.) ihm besonders Speners Freimut imponiert haben, mit dem dieser sich ausbat, bei dieser h. Handlung mit dem Kurfürsten „ohne Titel und Ceremonien" zu verhandeln und ihn mit dem gewöhnlichen „Er" anreden zu dürfen. Nach einer andern Nachricht (vgl. Tentzel, Curieuse Bibliothek 1705, S. 57) hat Spener sich bei der Absolution des Kurfürsten des Adventsgesangs „Menschenkind merk eben, was da sei dein Leben ꝛc." bedient, und damit einen großen Eindruck auf den Kurprinzen gemacht. Abgesehen von dem allgemeinen Ruf Speners hat aber wahrscheinlich die von demselben 1668 verfaßte Erläuterung des kursächsischen Wappens die Aufmerksamkeit des Kurfürsten zunächst auf Spener gelenkt.

Seit den siebenziger Jahren stand Spener mit mehreren Mitgliedern des Dresdener Oberkonsistoriums in brieflichem Verkehr. Er erfuhr deren Gunst auf verschiedene Art, z. B. durch Auswirkung des kurfürstlichen Privilegiums für verschiedene seiner Schriften (vgl. Widmung der Ev. Glaubensgerechtigkeit). Ostern 1680 widmete Spener dem Kurprinzen seine Historia insignium. Insbesondere war der Oberhofprediger Martin Geier in Dresden väterlich gegen Spener gesinnt und ein treuer Patron seiner Unschuld (Cons. 2, 212). Nach Geiers Tod (1680) wurde Spener als dessen Nachfolger dem eben zur Regierung gelangten Johann Georg III. vorgeschlagen (Bed. 3, 434) neben Lucius, Pfeiffer, Carpzov und Scriver.

Bei der Gebrechlichkeit des thatsächlich erwählten Nachfolgers, Johann Andreas Lucius, mit dem Spener ebenfalls in brieflichem Verkehr stand (Cons. 3, 400 ff.), mußte man sich bald von neuem nach einem Nachfolger umsehen, und nun richtete sich die Aufmerksamkeit wiederum auf Spener. Von wem die Anregung hiezu ausging, insbesondere ob etwa von dem Kurfürsten selbst oder einem seiner Räte, muß unentschieden bleiben (aus dem vorhin citierten Bericht v. d. Hardts an Stolle ist das erstere noch keineswegs mit Sicherheit zu schließen). Jedenfalls empfahl das Oberkonsistorium Spener als einen Mann, der durch viele Schriften nicht allein die evangelische Wahrheit herrlich vertreten, sondern auch die Gottselig-

keit befördert und mit unverdrossenem Fleiß an der Verbesserung der Kirche gearbeitet habe (Beantw. d. Unfugs 59 f.).

Die erste Sondierung Speners erfolgte — Mai 1684 — durch einen Brief des mit Spener befreundeten Geheimrats Veit Ludwig von Seckendorff,[1]) der durch sein Interesse für praktisches Christentum und sittlichen Ernst sich Spener verwandt und zu ihm hingezogen fühlte. Vermutlich war er es überhaupt, der den Gedanken an Speners Berufung in Dresden angeregt hatte. In der Antwort auf seine Zuschrift (29. Mai 1684) bekennt Spener zunächst wieder seine „stete Irresolution in eigenen Sachen“ und erwägt weitläuftig nach seiner Art die Gründe pro et contra, wobei neben sehr wichtigen und ernsthaften Momenten auch Kleinliches und Komisches mit unterläuft; z. B., daß er als geborener Weinländer in seinem Alter Bedenken tragen müsse, in ein Bierland sich zu begeben. In der Hauptsache erklärt Spener zwar, vor der Größe der ihm zugedachten Aufgabe zurückzuschrecken, doch war der Ton seines Schreibens für einen neuen Versuch mehr ermutigend als abwehrend.

Eine Krankheit Speners, welche vom 3. November 1684 bis zum 3. Sonntag p. Trin. 1685 dauerte, unterbrach die Verhandlungen. Spener führt diese Krankheit zurück auf eine Schwächung seiner Leibeskräfte, welche nicht sowohl durch die Arbeit, als durch Amtssorgen, Gewissensängste, Verantwortung der Seele, daß die Arbeit nicht die gewünschte Frucht getragen, herbeigeführt worden sei. Er kann sich nicht rühmen, wie fromme Freunde vermuteten, in dieser Krankheit einen Blick in die Ruhe der Heiligen gethan oder sonst etwas besonderes an seinem Innern erfahren zu haben, abgesehen von zwei merkwürdigen Träumen, die er im März 1685 hatte. Nur mit steter Ruhe des Gemüts und mit einem zufriedenen Herzen, das frei von Todesfurcht, war er von Gott begnadet. Seine Genesung schreibt er hauptsächlich der Fürbitte seiner Freunde

[1]) Geb. 1626 in Oberfranken; 1652—1664 im Dienste des Herzogs Ernst des Frommen in Gotha; 1664—1681 im Dienst des Herzogs Moritz von Sachsen-Zeitz; seit 1681 lebt er zurückgezogen seinen schriftstellerischen Arbeiten (Christenstaat 1685 [Bed. 1, 271]; Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo 1688); 1691 nach Berlin berufen; gest. 1692 als Kanzler der Universität Halle (s. u.) — Schreber, historia vitae et meritorum V. L. a Seckend. 1733. Nasemann, V. L. v. S. in den Preuß. Jahrbb. XII, 1863. Herz. R. E. 14. A. D. B. 33. — Spener korrespondierte etwa seit dem Jahre 1680 mit Seckendorff und lernte ihn 1682 bei seinem Aufenthalt in Frankfurt persönlich kennen (Widmung der Tabulae catecheticae an Seckendorff). Vgl. oben S. 195.

zu. Und er ist entschlossen, seine Kräfte nun erst recht in den Dienst des Herrn zu stellen (Bed. 3, 597. 609 ff. L. Bed. 2, 189 ff. Lauterk. I, 2, 92 ff.).

Im Herbst 1685 begann die Korrespondenz wegen seiner Berufung nach Dresden von Neuem. Unter anderem schrieb am 14. 10. 1685 Samuel Benedikt Carpzov an ihn. (Die betr. Korrespondenz, welche sich im Archiv des Halleschen Waisenhauses befindet, liegt gedruckt nicht vor.) Spener hat auf die Untüchtigkeit seiner Person hingewiesen und eine andere Person vorgeschlagen. Das Konsistorium aber brachte gleichwohl Spener in Vorschlag und der Kurfürst erwählte ihn. Am 11. 3. 1686 erhielt Spener seine Berufung nach Dresden als Oberhofprediger, Kirchenrat und Mitglied des Oberkonsistoriums. Er legte dieselbe am folgenden Tage dem Frankfurter Konvent vor, der über die Göttlichkeit der Berufung entscheiden sollte, aber zu keiner Entscheidung kommen konnte. Hierauf legte Spener die Angelegenheit dem Magistrat vor. Er entwickelt dabei wieder seine Gründe pro et contra. Elf Momente lassen ihn in der Berufung den Finger Gottes erkennen, acht andere wiederum machen ihn zweifelhaft. Unter den Gründen, welche ihm für Annahme der Berufung zu sprechen scheinen, sind besonders die beiden letzten von Interesse: 1) Spener sieht so wenig Frucht und Erfolg von seiner Arbeit in Frankfurt; die Zahl der Seelen, die zu dem rechtschaffenen Wesen in Christo Jesu gekommen sind, ist so gering, daß er nicht anders als mit Betrübnis, Schrecken und Furcht daran denken kann; die Aergernisse haben während der Zeit seiner Amtsführung eher zu- als abgenommen. 2) Spener hat nebst seinen Kollegen so wenig Gehör beim Magistrat gefunden mit Gesuchen um Abstellung der Aergernisse; nach der letzten Eingabe von 1681 hatte er eine Zeit lang Hoffnung durch freundliche Vertröstung der Scholarchen; nun aber sei in vier Jahren nichts geschehen, sondern alles durch unzählige Hindernisse immer zurückgesetzt; vergebens hat Spener erwartet, daß die Scholarchen behilflich sein würden, die Jugend zum Katechismusexamen anzuhalten, das Beichtwesen zu ordnen und öffentlichen Ausschreitungen zu wehren. (Zuschr. zu Leichpr. 2.)

Von welcher Bedeutung gerade dieses Moment, die zunehmende Unzufriedenheit Speners mit dem mangelhaften Entgegenkommen des Rats, für ihn gewesen sein mag, erhellt noch mehr aus

Folgendem. Am 15. 6. 1681, bei einer Besprechung mit dem Rate in der Angelegenheit des Kandidaten Franck (vgl. S. 185), hat Spener bereits förmlich drohweise erklärt: „Er habe bereits zweimal Anerbietungen von einem hohen Herrn bekommen, die zweite noch nicht beantwortet. Wenn es sollte in Frankfurt zur Zerrüttung kommen (nämlich durch Aufnahme Francks ins Ministerium), so müßte er sagen, Gottes Wille habe anders über ihn beschlossen" (Sachsse 52). Am 14. 10. 1683 richtete Spener in einer Predigt einen öffentlichen Gewissensappell an die Väter der Stadt, welche dem Verlangen der Prediger nach Herstellung einer bessern Ordnung im Beichtwesen, trotz verschiedentlicher Erinnerung, noch kein Gehör geschenkt hätten. Ein gleicher Appell erfolgt am 25. 10. 1685 (Amt der Versöhnung 150. 197.)

Der Magistrat, welchen namentlich jenes letzte Moment einigermaßen in Verlegenheit bringen mußte, lehnte die Entscheidung über die ihm von Spener gestellte Frage ab, als welche „Theologen zukäme", erklärte aber doch ein längeres Verbleiben Speners im Interesse der Gemeinde für wünschenswert.

Hierauf schickte Spener (22. 3. 1686) ein gleichlautendes Schreiben an fünf Theologen ab, welche über Annahme oder Nichtannahme seiner Berufung nach Dresden entscheiden sollten. Das Schreiben enthielt in etwas kürzerer Fassung die dem Magistrat vorgelegten rationes pro et contra (welche der Magistrat noch durch vier für Spener ehrenvolle rationes contra vermehrt hatte). Die fünf Theologen waren folgende: Kortholt in Kiel, Scriver in Magdeburg, Joh. Phil. Seipp in Pyrmont, Spizel in Augsburg, Winckler in Hamburg. In einer Nachschrift an die fünf Theologen erwähnt Spener als bedeutungsvoll, daß am Tage nach Erhalt seiner Berufung seine Tochter den Spruch Ap. Gesch. 7, 3. 10 aufgeschlagen habe, zu seiner nicht geringen Bestürzung, „denn in der ganzen Bibel nichts eigentlicheres mit Fleiß aufgesucht werden könnte, wo mich Gott weg haben will" (Bed. 3, 682.). In dieser Nachschrift, wie überhaupt in der ganzen Art der Fragestellung, sprach sich Speners Geneigtheit zur Annahme der Berufung wohl deutlich genug aus, und dieselbe wird auch unbewußt bei der Auswahl der Entscheidungsrichter mitgesprochen haben, so daß dieser ganze Apparat, der zur Erforschung des Willens Gottes in Szene gesetzt wurde, einen besonders erbaulichen Eindruck nicht macht. Der gewiß von Spener im Stillen gehegten Erwartung

entsprachen denn auch die Antworten der Theologen; sämtliche erklärten sich für Annahme der Berufung.[1])

Nach Erhalt der vier ersten Antworten (15. 4. 1686) — an demselben Tage hatte er bereits die Demission des Rats erhalten — teilte Spener das Ergebnis dem Kurfürsten und dem Oberkonsistorium in Dresden mit. In dem Brief an den Kurfürsten spricht er „die getroste Zuversicht aus, daß der Kurfürst die aus göttlichem Recht solchem und allen geistlichen Aemtern anhangende Freiheit, das Wort des Herrn getrost und nach der Wahrheit in Gesetz und Evangelium zu treiben, gnädigst gönnen, auch die Seelsorge seines Oberhofprediges allezeit an sich fruchtbar sein lassen werde."

Nachdem Spener, was er sich vorher ausbedungen hatte, noch die seit Jahren gewohnte Kur in Ems gebraucht hatte, hielt er seinen Frankfurtern in der Zeit vom 24. Mai bis zum 13. Juni noch vier „Wiederholungspredigten" — ein etwas schulmeisterlicher Gedanke —, in welchen er den Hauptinhalt seiner Predigten in eine Art System zu bringen sucht und seine religiöse und theologische Eigentümlichkeit stark hervortreten läßt. Am 16. 6. 1686 hielt er seine Abschiedspredigt über 2. Petr. 1, 15. Er wirft einen Rückblick auf seine zwanzigjährige Amts- und Predigtthätigkeit in Frankfurt, bei der er leider die Erfahrung hat machen müssen, daß nur wenige Thäter des Worts geworden sind, stellt angesichts der Gemeinde eine ernste Selbstprüfung mit sich an und spricht schöne Worte des Danks, der Ermahnung, der Bitte, alles in einer sehr offenen, herzlichen und eindringlichen Weise. — Spener unterließ auch nicht, dafür Sorge zu tragen, daß ihm ein Nachfolger gesetzt würde (er hieß Arcularius, gest. 1710), dem er mit ruhigem Gewissen seine Herde überlassen konnte (Bed. 1, 481. Cons. 3, 465 ff.).

Somit trat Spener seine Reise nach Sachsen an. Dort im Centrum des lutherischen Deutschlands sollte der bereits glimmende Brand zur hellen Flamme aufschlagen. Als 1678 davon die Rede war, Spener nach Danzig zu berufen, schrieb er an Dilger (Preuß. Zehnd. 1, 373 f.), er sei zwar nicht versichert, ob Gott ihn sein

---

[1]) Die Originale dieser Gutachten in Halle. Wincklers Gutachten im Auszug bei Geffcken, Winckler 279—283; Scrivers Gutachten in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christliches Leben 1853. S. 309–314. Sehr schmeichelhaft sagt letzterer, weil Spener seine Tüchtigkeit bezweifelt: „Das Auge sieht sich selbst nicht, obwohl es des ganzen Leibes Licht ist."

Lebtag in Frankfurt wolle bleiben lassen. Solle er aber fort, so wolle er lieber an einen kleineren Ort, um den Rest seiner Tage in größerer Ruhe zuzubringen. Statt größerer Ruhe warteten seiner noch viel größere Kämpfe.

Frankfurt war Spener (wie er in seiner Abschiedspredigt sagt) ein zweites Vaterland geworden. Hier, so hatte er mehrfach erklärt, gedachte er sein Leben zu beschließen; hier hatte er sich bereits eine Grabstätte ausgesucht (K. G. S. 1, 1353). Mit Wehmut gedachte er später der christlichen Freunde in Frankfurt, deren Wege in den letzten Jahren von den seinigen sich getrennt hatten, deren Vorgehen „gleichsam als ein kaltes Wasser in den Sud gegossen“ (Kramer 341) alles niedergeschlagen und ins Stocken gebracht hatte, und die er doch nicht aufhören kann als seinem Herzen besonders nahestehend zu betrachten (L. Bed. 3, 172 ff.). Dem Frankfurter Ministerium empfahl er nach seinem Weggang, „nichts anders als Gebet, Geduld, Warten und Sanftmut“ gegen die Verirrten anzuwenden, da manche Krankheiten sich nur verschlimmern, wenn man sie mit starken Mitteln angreift (L. Bed. 3, 251 ff.). Ein Gericht Gottes war es, sagt er, daß unter lieben Freunden Irrungen sich hervorgethan haben. Die Freunde können es sich nicht denken, „wie mir oft zu Mute gewesen, wenn ich als Prediger mich ansah wie einen Schiffer, der das Ruder verloren und nur Gottes Regierung sich und sein Schifflein übergeben mußte“ (L. Bed. 3, 717.). Gewiß haben die schmerzlichen Erfahrungen, die Spener in Frankfurt gerade an solchen machen mußte, denen er das größte Vertrauen geschenkt und auf die er die meisten Hoffnungen gesetzt hatte, einen niederschlagenden Eindruck auf ihn gemacht, von dem er sich nie ganz erholt hat. Wie er aber in der letzten Zeit seines Aufenthalts in Frankfurt (1685) es mit aller Entschiedenheit bestreitet, daß er, wie man ihm nachsagte, um der entstandenen Irrungen willen „mit viel tausend Thränen es beklagt habe, sein Kollegium angefangen zu haben“, so erklärt er noch 1692, er habe sein Kollegium niemals bereut (Bed. 1, 749; 3, 596. L. Bed. 3, 658 f.). — Er blieb mit vertrauten Seelen in Frankfurt im Briefwechsel.

Siebentes Kapitel.

Spener in Dresden. Der offene Ausbruch der pietistischen Streitigkeiten infolge der Leipziger Bewegung. (1686—1691.)

1. Die Verhältnisse in Sachsen.

Merian, Topographia sup. Saxoniae 1650. S. 46—51 (Ansichten von Dresden). — Böttiger, Gesch. des Kurstaats und Königreichs Sachsen. 2. Aufl. von Flathe II. 1870. — Lindau, Gesch. der Haupt- und Residenzstadt Dresden 1857, 1861. — Gerber, Historie der Wiedergeborenen in Sachsen 1726. Gleich, Lebensbeschreibung der kurfürstlich sächsischen Ober- und übrigen Hofprediger 1730. Zeißler, Gesch. der sächsischen Oberhofprediger 1856. Blanckmeister, Dresdens kirchengesch. Bedeutung in den Beitrr. zur sächs. K. G. V. 1890. S. 50—67.

Dresden, durch die Elbe in Alt- und Neudresden geteilt, (ersteres wurde 1685 durch eine Feuersbrunst fast gänzlich zerstört und als „Neustadt" wieder aufgebaut) hatte zur Zeit Speners etwa 30000 (lutherische) Einwohner. Die Hauptparochialkirche der nunmehrigen Altstadt war die Kreuzkirche, ihr in gewisser Weise untergeordnet die Frauenkirche, die Bartholomäuskirche und die Annenkirche. Neustadt und Friedrichstadt hatten je eine Parochialkirche. Eine Reihe von Dörfern waren in die Stadtkirchen eingepfarrt. Die Hofprediger funktionierten in der kurfürstlichen Schloß-Kapelle

Als 1653 die Gesandten der evangelischen Stände in Regensburg sich definitiv als Corpus Evangelicorum zur Wahrung der Interessen der evangelischen Kirche im Reich konstituierten und das ständige Direktorium dem Kurfürstentum Sachsen übertrugen, verlieh dieses dem Mutterland der Reformation einen neuen Nimbus; und die Stellung eines Oberhofpredigers in Dresden als des Beichtvaters des jeweiligen Inhabers derjenigen Kurfürstenwürde, mit welcher der Vorrang und Vorsitz unter den lutherischen Mächten in Deutschland verbunden war, mußte nun erst recht als eine sehr wichtige erscheinen. Freilich blieb das Corpus Evangelicorum eine ziemlich macht- und einflußlose Behörde. Spener rühmt bezeichnenderweise den Kurfürsten von Sachsen als Inhabern des Direktoriums besonders das nach, daß sie voreilige Entschließungen über Lehrstreitigkeiten unter den Evangelischen vermieden (L. Bed. 3, 320. 330. 690.). Im Übrigen waren die Träger dieser Würde, also gleichsam die Haupt-Repräsentanten der lutherischen Kirche in Deutschland,

durchaus nicht tadellos. Der geistesträge Johann Georg I. (1611 bis 1656) that wenig oder nichts zur Linderung der durch den dreißigjährigen Krieg veranlaßten Notstände in seinem Lande; er lebte vielmehr seinen rohen Vergnügungen, unter denen die Jagd und maßloses Trinken obenan stand (vgl. Müller, Kurf. Johann Georg I. 1838. A. D. B. 14). Johann Georg II. (1656—1680; vgl. A. D. B. 14), in seinen politischen Entschließungen schwankend wie sein Vater, verband rohen Sinnesgenuß mit raffinierter Verschwendung. Glänzende Spiele und Schaustellungen, Opern, Feuerwerke, kostspielige Bauten nach französischen und italienischen Mustern griffen die Finanzen in einer Weise an, daß bereits 1657 die Stände sich genötigt sahen, gegen diese Belastung des Landes Vorstellungen zu machen. Johann Georg III. (1680—1691; vgl. A. D. B. 14), kriegerischen Geistes und nicht ohne militärische Verdienste, von Schmeichlern der „sächsische Mars“ genannt, auch in der auswärtigen Politik entschiedener als seine Vorgänger, war in hohem Grade dem Trunk ergeben, eine leicht empfängliche, aber auch leicht erregbare und reizbare, fester Grundsätze entbehrende Natur. (Die Bildnisse der Kurfürsten Joh. Georg II, Joh. Georg III, Joh. Georg IV. und Friedrich August in Calovs Biblia illustrata Fkf. 1672ff.)

Das Oberhofpredigeramt hatte von 1613—1645 inne der (S. 41) schon erwähnte Matthias Hoë von Hohenegg, das „geistliche Orakel“ Joh. Georgs I (Herz. R. E. 6. A. D. B. 12). Er war es, der, wie man sagt, für kaiserliches Gold, seinen Kurfürsten 1635 zum Abschluß des für die Evangelischen so nachteiligen Prager Friedens überredete. Litterarisch machte er sich bekannt durch einen Kommentar zur Apokalypse. Den Kalvinisten wie den Papisten feind, hat ihm doch nach dem Maß seiner Einsicht das Wohl von Kirche und Schule wirklich am Herzen gelegen. Mit Gerhard, Meisner, Saubert hat er in freundlichem Verkehr gestanden. Sein Nachfolger Jakob Weller (1645—1664) agitierte beim westfälischen Friedensschluß lebhaft gegen die Aufnahme der Reformierten in den Friedensbeschluß, trat auch scharf gegen Calixt auf. Eine gewisse Weitherzigkeit zeigte er jedoch darin, daß er Böhme nicht verdammen wollte (L. Bed. 3, 164) und eine neue Ausgabe der Schatzkammer des Prätorius-Statius 1652 mit einer empfehlenden Vorrede begleitete; eine gewisse Einsicht darin, daß er (Pia des. 30) über die theologia scholastica klagte und nach einer theologia biblica

verlangte (vgl Beste, Gesch. d. braunschw. Landesk. 255ff.). Martin Geier (1665—1680 vgl. A. D. B. 8) soll nach Spener von Arnds Wahrem Christentum gesagt haben, „das Buch hat mich zum wahren Christen gemacht.“ Er hat in religiös-volkstümlichen Schriften (Liebe zu Gott und dem Nächsten 1677) für seine Zeit Treffliches geleistet. Mit Spener war er, wie gesagt, befreundet, und er wird namentlich als Exeget (Psalmen-Kommentar 1668) von diesem öfter citiert. Johann Andreas Lucius (1680—1686) hatte bei seiner kurzen, durch Kränklichkeit gehemmten Amtsthätigkeit wohl keinen nennenswerten Einfluß. Er stand jedenfalls der durch Spener vertretenen Richtung nicht feindselig gegenüber. Speners Wirken war also insofern durch seine Vorgänger vorbereitet, als bereits ein allmähliger Übergang von der schroff lutherischen Observanz zu milderen Formen sich vollzogen hatte.

Welche Sitten am sächsischen Hofe (wie an andern Höfen) herrschten, geht zum Beispiel daraus hervor, daß Gerber in seiner „Geschichte der Wiedergeborenen“ (I, 99) auch Johann Georg II unter die Wiedergeborenen setzt, „obwohl er zuweilen einen Trunk zu viel gethan,“ und dieses ausdrücklich damit entschuldigt, das Saufen sei überhaupt an deutschen Höfen dergestalt gemein gewesen, daß man geglaubt hätte, einem Gesandten oder vornehmen Herrn keine Ehre erwiesen zu haben, wenn man ihm nicht einen ordentlichen Rausch zugetrunken hatte. Es ist also gewiß nicht bloß Engherzigkeit und persönliche Verstimmung, wenn Spener über den „Hofteufel“ klagt, und wenn er noch kurz vor seinem Weggang von Dresden in die Klage ausbricht: „Wie sind doch meistenteils die Höfe aller Großen die gefährlichen Orte, an denen mancher seinen Herrn verleugnet. Wo an den Höfen Fressen, Saufen, Fluchen, Falschheit, Ungerechtigkeit, Schlagen, Balgen, Rauben u. dgl. im Schwange geht, da wird Christus gewissermaßen gekreuzigt. Wie viele Höfe wollen wir ausnehmen, da dergleichen nicht geschieht?“ (Bed. 4, 547. Cons. 3, 610f. Passionspr. 183f.)

Begreiflich ist es, daß die geistige und geistliche Psysiognomie des Hofes auf das Land nicht ohne Rückwirkung blieb. Von dem Zustand der sächsischen Kirche im Allgemeinen urteilt Spener, daß daselbst weniges besser, aber vieles schlimmer sei als an andern Orten, wobei er namentlich über die Geistlichkeit klagt (Vorr. zu Bed. 1. Bed. 4, 579). Inbezug auf die religiös-sittlichen Verhältnisse in Dresden und Sachsen hat Spener insbesondere zu rügen

die öffentliche Entheiligung des Sonntags, die Trunksucht bei Großen und Kleinen, Leichtfertigkeit in geschlechtlicher Beziehung, mangelhafte Versorgung der Armen, die dadurch beförderte sittenverderbliche Bettelei und namentlich die verhältnismäßig große Zahl der Injurienprozesse (Glaubensl. 1316ff. Daniel 390ff.).

Die kirchliche Physiognomie Sachsens wurde nicht zum wenigsten durch die beiden sächsischen Universitäten, Leipzig und Wittenberg bestimmt. Von diesen sollte das Feuer ausgehen, welches den allgemeinen Brand entfachte, von diesen der Hauptwiderstand gegen die neue Geistesrichtung (vgl. über beide L. Bed. 3, 347. Cons. 3, 610f. Tholuck, Akad. Leben II, 145f.).

Wittenberg, die stolze Cathedra Lutheri, war ersichtlich im Niedergang, so daß man um die Hebung dieser Universität ernstlich besorgt sein mußte. Hier dozierten, als Spener nach Sachsen kam, Deutschmann, Quenstedt, Mayer und Bebel. Der altersschwache, von den Studenten „nicht sonderlich ästimierte" Johann Deutschmann[1]) (Spener erachtet, Deutschmanni infirmitati et aetati aliquid condonandum fuerit; Ad Rech. 2, 146) hatte sich schon im synkretistischen Streit unrühmlich hervorgethan. Johann Andreas Quenstedt[2]), der „Buchhalter und Schriftführer der Wittenberger Orthodoxie" konnte kaum noch gerechnet werden. Balthasar Bebel (vgl. S. 143) kam fast gleichzeitig mit Spener und wohl nicht ohne dessen Zuthun nach Sachsen, um den am 25. 2. 1686 verstorbenen Abraham Calov (geb. 1612, in Wittenberg seit 1650) zu ersetzen; er starb aber noch in demselben Jahre (2. 10. 1686). An seine Stelle trat 1687, gegen Speners Willen (L. Bed. 3, 568), Kaspar Löscher (1636—1718). Im Jahre 1687 verließ Johann Friedrich Mayer[3]) die Fakultät, um sich nach Hamburg zu begeben. Ihn ersetzte der fleißige und begabte Michael Walther (geb. 1638), dem Spener zutraut, er werde zu klug sein, um sich in etwas einzulassen, was der Fakultät später zur Beschämung gereichen könnte (Ad

[1]) Geb. 1625; seit 1657 Prof. in Wittenberg; gest. 1706. Seine Spezialität war die sogenannte Theologia paradisiaca, z. B. Antiquissima theologia positiva primi theologi Adami; Symbolum apostolicun Adami; Theologia Abeli, Henochi, Abrahami, Melchisedechi etc. Vgl. Herz. R. E. 3.

[2]) Geb. 1617; seit 1646 Dozent, seit 1649 Prof. in Wittenberg; gest. 1688. Berühmtes dogmatisches Hauptwerk Theologia didactico-polemica sive systema theologiae 1685. 1690. Herz. R. E. 12.

[3]) Näheres über diesen weiter unten bei Gelegenheit des Hamburger Streits.

Rech. 1, 470). Nach Quenstedts Tode (1688) kam (1692) Johann Georg Neumann (1661—1709; vgl. A. D. B. 23) nach Wittenberg, auf welchen Spener zeitweilig gute Hoffnungen gesetzt hat (Ad Rech. 1, 470). Walther starb bereits 1692, und an seine Stelle trat (1694) Philipp Ludwig Hanneken (1637—1706), mit dem Spener 1670 allerdings noch in freundschaftlichem Verkehr gestanden (vgl. S. 164), der aber seither bereits ausfällig gegen Spener geworden war (vgl. S. 190). So war denn um die Mitte der neunziger Jahre, in der Hauptkampfeszeit, Deutschmann der traurige Wortführer der Fakultät. Ihm zur Seite standen drei mehr oder weniger erklärte Gegner Speners, die ihm ungefähr gleichaltrigen Löscher und Hanneken und der „junge" Neumann. (Vgl. Tholuck, der Geist der luth. Theologen Wittenbergs 1852.)

Leipzig (vgl. Brasch, Gesch. der Universität Leipzig 1890) stand in ziemlichem Flor und hatte eine weit stärkere Frequenz als Wittenberg. Hier wirkte seit 1668 der „ziemlich alte" Georg Möbius (1616—1697; vgl. A. D. B. 22), neben ihm Georg Lehmann (1616—1699), dem Spener mehr Einfalt als Bosheit zutraute (Ad Rech. 1, 486), Johann Olearius (1639—1713; vgl. Herz. R. E. 11), Valentin Alberti (1635—1697; vgl. A. D. B. 1) und Johann Benedikt Carpzov (1639—1699; vgl. Herz. R. E. 3. A. D. B. 4); außerdem von 1681—1689 als Prof. extraord. August Pfeiffer, der spätere Gegner Speners. Während Möbius und Lehmann sich nach keiner Seite hervorthaten, Olearius stets eine wohlwollende Stellung zu Spener einnahm, erwuchsen diesem in Alberti und Carpzov aus anfänglichen Freunden und Verehrern lebhafte Gegner. Alberti war anfänglich Spener sehr gewogen[1]), wurde aber seit 1689 ein „ganz anderer", wodurch Spener die Wahrheit des Wortes bestätigt sah, daß man auf Menschen sich nicht verlassen dürfe (Ad Rech. 1, 272. 297). Die Seele der Opposition gegen Spener und seinen Anhang bildete aber Carpzov, obwohl dieser mit Spener in Straßburg studiert, lange Zeit mit ihm in freundschaftlicher Korrespondenz gestanden, in Predigten und

---

[1]) In einer Recension der „Evangelischen Glaubensgerechtigkeit" (Acta eruditorum 1685) hatte Alberti Spener hinsichtlich seines Eifers excitandae et augendae pietatis mit dem h. Bernhard verglichen. — Über Alberti vgl. Jenkins, The Life of Valentin Alberti, London 1889 und hierzu Theol. Lit. Ztg. 1889. No. 18.

Schriften über Spener, dessen Pia desideria,[2]) Thätiges Christentum und Allg. Gottesgelehrtheit sich mehrfach sehr schmeichelhaft ausgesprochen und noch 1688 ihn einen Architheologus und Pater in Christo cum observantia colendus genannt hatte (Bed. 1a, 16. L. Bed. 3, 565 f. Gewissensrüge gegen Schelwig 42. Walch 4, 1087 ff.). Er hat, wie Spener sagt (L. Bed. 3, 800), als der vornehmste Meister des Dramas, gleichsam hinter den Kulissen agierend, die actores antipietisticos einen nach dem andern auf das Theater treten lassen. Daß der Umschlag seiner Gesinnung nur ein Ausfluß persönlichen Neides war, weil er Spener seine Stellung in Dresden nicht gönnte (die er vielmehr sich oder seinem Bruder Samuel Benedikt zugedacht hätte), und persönlicher Gehässigkeit, weil Spener seine akademische Wirksamkeit angegriffen hatte, und daß er diese seine Gesinnung nur einstweilen verbarg, um offen damit hervorzutreten, nachdem Spener (1689) beim Kurfürsten in Ungnade gefallen war, wie Spener mehrfach anzudeuten (Bed. 3, 874 ff.) und seine Anhänger es darzustellen beliebten, ist nicht ohne weiteres anzunehmen, wenn auch unlautere Motive seine Handlungsweise mit bestimmt haben mögen. Spener liebt es eben darauf hinzuweisen, wie mehrere seiner nachmaligen heftigen Gegner ihn bis zu seiner Ankunft in Dresden für ganz unverdächtig gehalten, ja hochgeschätzt haben, um daraus den Schluß zu ziehen, daß nur unlautere persönliche Motive ihrer nachmaligen Feindschaft zu Grunde liegen können, da er doch derselbe geblieben sei. Seine Gegner bemühten sich, dieses Argument damit zu entkräften, daß sie inter Spenerum priorem et posteriorem unterschieden (Lange, 110). Wenn dieser Unterschied sich auch in dem Sinn nicht durchführen läßt, wie die Gegner es meinten und versuchten, so ist es doch an und für sich denkbar, daß anfängliche Freunde Speners, auch abgesehen von persönlichen Motiven, angesichts der weiteren Entwicklung und Verwicklung der von ihm patronierten Bewegung stutzig und mißtrauisch werden und eine veränderte Haltung einnehmen konnten.

2. Speners amtliche und außeramtliche Thätigkeit in Dresden.

Spener zog am 6. 7. 1686 in Dresden ein (Ad Rech. 1, 107). Am 11. 7. 1686 trat er sein Amt mit einer Predigt über das Ev.

[2]) Seine von Spener citierten begeisterten Aussprüche über die Pia des. verlieren freilich sehr an Gewicht, wenn man liest (Schelhorn, Amoenitates 4, 560), wie er im Vertrauen über die Ausführbarkeit derselben sich sehr skeptisch äußert.

des Tages (6. post Trin.) an. Nach einer herzlichen Begrüßung des Kurfürsten und der Gemeinde legte er dar, wie das Amt eines evangelischen Predigers darin bestehe, der Gemeinde zu zeigen, was das Himmelreich sei und welches der Weg dazu; er setzte auch mit großem Freimut auseinander, was er als Diener Gottes und Haushalter über Gottes Geheimnisse von der Gemeinde zu fordern habe. Der Kurfürst soll nach dieser Predigt gegen seine Kavaliere geäußert haben, er hätte nicht geglaubt, daß ihm jemand so sehr das Herz rühren könne (Bed. 3, 702). Der Eindruck war indessen nur ein flüchtiger.

Als der wundeste Punkt der amtlichen Thätigkeit Speners stellte sich nämlich bald heraus, daß das vornehmste Glied seiner Hofgemeinde, eben der Kurfürst samt seinem Gefolge, nur selten in Dresden und noch seltener im Gottesdienst anwesend war. Der Kurfürst hat Spener nur acht mal gehört (Bed. 3, 699 ff., Cons. 3, 658. 732). Einen gewissen Ersatz fand Spener darin, daß nicht nur die 1687 gestorbene Kurfürstin-Mutter, Magdalena Sibylla, sondern namentlich die Kurfürstin Anna Sophia, die Tochter Friedrichs III., die Schwester Christians V. von Dänemark, ihre Gunst und ihr Vertrauen ihm zuwandte. Durch sie trat er dann auch in ein Vertrauensverhältnis zu ihren beiden Schwestern, Wilhelmine Ernestine, der verwitweten Kurfürstin und Pfalzgräfin bei Rhein, und Ulrike Eleonore, der Gemahlin Karls XI. von Schweden, bei welcher er sich z. B. für die verfolgten Protestanten in Schlesien verwandte (L. Bed. 3, 265 ff. 399 ff. 804). Durch seine Stellung zur Kurfürstin blieb Spener ein gewisser indirekter Einfluß bei Hofe immer gewahrt. Die Hoffnung auf eine Verbesserung der Hofsitten gab er freilich bald auf. Ferenda, quae nequeunt mutari, schreibt er in dieser Beziehung am 6. 3. 1688 (Schelhorn VI, 568 ff.).

Nachdem bereits 1687 ein falsches Geschrei in Deutschland erschollen, daß Spener bei Hofe nicht wohl angesehen sei (Bed. 3, 719. Ad Rech. 1, 38. 70), erfolgte im Jahr 1689 der thatsächliche Bruch zwischen Spener und dem Kurfürsten durch folgendes Ereignis. Am 22. 2. 1689, einem Bußtage, erlaubte sich Spener, weil er zu einer mündlichen Unterredung nicht zugelassen wurde, — in der Form dem Vorbild seiner Amtsvorgänger Weller und Geier folgend — dem Kurfürsten brieflich beichtväterliche Vorhaltung über seinen Lebenswandel zu machen und ihm den Zustand seiner Seele beweglich

und weitläufig vorzustellen, wobei er auf seine Demission von vornherein sich gefaßt machte. Gewissen Andeutungen zufolge handelte es sich namentlich um die Trunksucht des Kurfürsten. Der Kurfürst hätte vielleicht diese Erinnerung gutmütig hingenommen; aber seine Umgebung beredete ihn, es verstoße dieses Vorgehen Speners gegen den kurfürstlichen Respekt. Er schickte Spener den Brief zurück mit einem Schreiben, in welchem er seinem Zorn gegen die Leute Ausdruck gab, die Spener derartige Dinge hinterbracht hätten (zwei Frauen wurden in dieser Beziehung von ihm verdächtigt), mied fortan Speners Predigten gänzlich und nahm sich einen andern Beichtvater. Sein Zorn gegen Spener entbrannte aber erst recht, als Ostern 1690 ihm hinterbracht wurde, Spener habe jemand eine Abschrift der betreffenden Briefe gezeigt. Entweder handelte es sich hierbei um einen Irrtum oder eine Intrigue, denn Spener lehnt diese Beschuldigung aufs entschiedenste ab. Bei dem Kurfürsten aber setzte sich nunmehr der Gedanke fest, sich Speners zu entledigen (L. Bed. 3, 265 ff. 399 ff. Cons. 3, 732 ff. Ad Rech. 1, 324 ff. 488).

Wie Spener von einer Einwirkung auf den Hof alsbald gänzlich absehen lernte und mußte, so war er auch nachgerade alt und nüchtern genug, von einer Einwirkung auf die kirchlichen Zustände in Dresden und Sachsen sich nicht zuviel zu versprechen. Er nimmt eine vorsichtig abwartende, ziemlich resignierte Haltung ein, wie wir aus Briefen der Jahre 1686—1688 erkennen. „Ich sehe," schreibt er Sept. 1686, „vor mir und neben mir eine starke Macht des Satans, auch soviel Diffikultäten, welche zu überwinden über alle menschliche Hilfe und Hoffnung geht." Es ist derselbe böse Geist, der in den Kindern des Unglaubens in Dresden, wie in Frankfurt kräftig ist, so daß er es mit einem Geist zu thun behält, obwohl unter verschiedenen Larven. Immerhin sind einzelne Seelen da, die nach Besserung seufzen, und Spener hofft mit der Zeit deren noch mehrere kennen zu lernen. Ganz ohne Furcht kann ja Gottes Wort nicht sein. „Darum lasset uns fortfahren mit Arbeiten, Beten und Harren." (Bed. 1, 733; 3, 698 ff. 724; 4, 547. 565. 577. Cons. 3, 610 f. 652. Unsch. Nachr. 1724. S. 864 ff.)

Worin besteht nun die Arbeit, und welches ist die Art der Einwirkung, die Spener unter diesen Umständen versucht?

Sein persönlicher, seelsorgerlicher, kollegialischer und gesellschaftlicher Verkehr, schon in Frankfurt gering, war in Dresden ganz

unbeträchtlich. Nur selten und ausnahmsweise machte er überhaupt Besuche, und Bekanntschaften knüpfte er wenig an (Beantw. d. Unfugs 63 f.). Er lebte in dieser Beziehung gänzlich zurückgezogen. Peregrinus veni et semper futurus sum, nec id quidem invitus, schreibt er 1688 an einen Straßburger Freund.

Größer war der Einfluß, den Spener durch brieflichen Verkehr ausübte. Wie ihm 1685 in Frankfurt durch kaiserliche Vermittlung Portofreiheit von der Taxisschen Post bewilligt worden war, weil „unterschiedliches seiner Korrespondenz das bonum litterarium in studiis historicis und cognatis zum Zweck habe", so suchte er auch in Sachsen (ob mit Erfolg?) um Portofreiheit für seine Korrespondenz nach, da er mit derselben „allein dem Nächsten diene" (L. Bed. 3, 262). Als Kirchenrat und Mitglied des Oberkonsistoriums wurde er mit mancherlei Anfragen über kirchliche und geistliche Angelegenheiten aus dem Lande angegangen, welche ihm dann Gelegenheit gaben, seine Anschauungsweise geltend zu machen. Gewissermaßen einen offenen Brief richtete er im Frühjahr 1687 an die Geistlichen Sachsens in Gestalt einer Zuschrift und Widmung zu seinem Werk „Natur und Gnade". Hier schüttet er sein Herz „in christlicher Einfalt und theologischer Aufrichtigkeit" aus. Er betont zunächst die Reinigkeit seiner Lehre, die „er von den zartesten Kindesbeinen an gefaßt habe", und dabei er verbleiben will, so „daß kein Mensch aus seinem Munde etwas hören soll, was solcher evangelischen göttlichen und in unsern Kirchenbüchern (d. h. symbolischen Büchern) gegründeten Wahrheit zuwider wäre". Er erbietet sich, jedem einzelnen mit Rat und That an die Hand zu gehen, fordert alle zu eindringlicher Gewissensprüfung auf und ermahnt sie, angesichts der ernsten Lage der Kirche, das Amt in aller Treue zu führen, die Predigten nicht ohne Bedacht aus dem Ärmel zu schütteln, die Katechese zu pflegen und eines vorbildlichen Wandels sich zu befleißigen. Wenn man in Betracht zieht, daß ein derartiger förmlicher und feierlicher Appell an die sächsische Geistlichkeit zu dem amtlichen Wirkungskreis Speners doch nicht gehörte, daß Spener, der noch nicht ein Jahr in Sachsen war, doch gewissermaßen hier noch als ein Neuling angesehen werden mußte, so kann man sich denken, daß dieses Sendschreiben, namentlich bei den Mitgliedern des Kirchenregiments und vielen älteren Geistlichen und kirchlichen Würdenträgern in Sachsen, den Eindruck einer etwas auffälligen, anmaßenden und aufdringlichen Kundgebung machen mußte, die

schon um deswillen den beabsichtigten Erfolg schwerlich erzielen konnte, wenn auch Spener thatsächlich nicht die Befriedigung seines persönlichen Selbstgefühls, sondern lediglich das Beste der Kirche im Auge hatte. Die Geistlichen Dresdens brachten ihm jedenfalls das gesuchte Vertrauen nicht entgegen. Bereits 1688 hatten sie sich alle mit einer einzigen Ausnahme von ihm zurückgezogen (Bed. 3, 741).

Auf die Besetzung der theologischen Fakultäten in Leipzig und Wittenberg hatte Spener wenig Einfluß; im Gegenteil, mehrfach wurde seinem Wunsch entgegen gehandelt. Ein Glückwünschschreiben der theol. Fakultät Leipzig zu seinem Amtsantritt beantwortete er damit, daß er auf die Pflicht hinwies, die Jugend vor allen Dingen in die Schrift hineinzuführen (Cons. 3, 463 ff.). In seinem Begrüßungsschreiben an die Universität Wittenberg (5. August 1686) hat er den Wunsch ausgesprochen: „Gott lasse ihr liebes Wittenberg ein solcher Berg bleiben, dessen sich das ganze Land und Kirche erfreue, seiner Früchte und Schattens genieße, auch dahin versicherte Zuflucht nehme, so lange der Herr die Tage der Erde erstrecken wird" (L. Bed. 3, 270). Ob die Angabe von Lange (S. 119) zuverlässig ist, Spener habe 1688 beim Oberkonsistorium ein Monitum an die beiden Fakultäten durchgesetzt wegen Mangels an exegetischen Vorlesungen, habe ich nicht ermitteln können. Sicher ist wohl, daß er bei Abfassung seiner Schrift „de impedimentis studii theologici" (1690) ganz besonders die Zustände und Mängel an den sächsischen Universitäten im Auge hatte, so daß ein Carpzov sich nicht ohne Grund getroffen fühlte, und Rechenberg nicht ohne Grund Bedenken trug, Exemplare dieser Schrift den Theologen in Leipzig auszuteilen (Ad Rech. 1, 488. 490).

Als Hauptmittel seiner Wirksamkeit verblieb Spener die Predigt. Die Zahl seiner Zuhörer in der Schloßkapelle war aber jedenfalls, eine viel geringere, als in seinem Frankfurter Wirkungskreis, und schon insofern sein Einfluß als Prediger beschränkt. Nicht ohne Bedeutung war eine April 1687 in Leipzig gehaltene Gastpredigt bei welcher Spener sich speziell an die Professoren und Studenten wandte, nicht ohne scharfe Wendungen vor einem eingebildeten, historischen Glauben warnte und Schriftstudium und gottseliges Leben empfahl (Gl. L. 562 ff. Bed. 4, 567 f.). Am 16. Oktober 1687 war es Spener vergönnt, bei Eröffnung einer Landtagssession, vor den versammelten Ständen ernst und freimütig von den Pflichten christlicher Obrigkeit und Unterthanen zu reden und auf die kirch-

lichen und sittlichen Gebrechen des Landes hinzuweisen (Gl. L. 1316 ff.). Zwei Investiturpredigten in Chemnitz und Colditz (28. und 30. August 1689) gaben ihm Gelegenheit, über die schuldigen Pflichten christlicher Prediger und Zuhörer zu sprechen (E. G. S. 1, 1242 ff. Vgl. Mitteilungen des Vereins für Chemnitzer Geschichte IV, 252 ff.). — Das in Frankfurt begonnene System beibehaltend, predigte Spener an der Hand der Perikopen — wie er selbst gesteht, das Thema oft nicht ohne Zwang an den Text anknüpfend — 1686/87 die Glaubenslehre, 1687/88 die Lebenspflichten, 1688/89 den Glaubenstrost durch. Namentlich die ersten beiden Sammlungen können als Inbegriff der Dogmatik und Ethik Speners, erstere jedoch nicht ohne Vorsicht, benutzt werden. Spener selbst bezeichnet die „Glaubenslehre" in der Zuschrift als die Summe dessen, was er in seinem Amte stets zu lehren gedenke, gleichsam als das Repertorium seiner Dogmatik, und verweist oft auf dieselbe als Beleg für seine Orthodoxie. Der Natur der Sache nach nimmt in der Glaubenslehre das Didaktische einen sehr breiten Raum ein, und es fehlt nicht an sehr detaillierten Definitionen und Distinktionen, an pedantischer, schulmeisterlicher Umständlichkeit und Schwerfälligkeit, aber auch bei den doktrinärsten Erörterungen nicht an der praktischen „Applikation", die oft mit Geschick und Nachdruck angebracht wird. In der Vorrede zu den Lebenspflichten betont Spener, daß er sie „evangelische" Lebenspflichten genannt habe, weil nämlich die Pflichten nicht gesetzlich getrieben und beschrieben, sondern aus dem evangelischen Glauben abgeleitet werden sollen. In jeder Predigt wird untersucht der betreffenden Pflichten oder Tugenden: 1) Fundament, 2) Art an sich, 3) Frucht und Nutz, 4) Mittel, 5) Hindernisse, 6) Vermahnung, 7) Trost. Spener greift in die Praxis des Lebens hinein.

Eine energische und nicht erfolglose Thätigkeit entwickelte Spener hinsichtlich der Einführung der Katechismusexamina in Sachsen. Die hier bereits im 16 Jh. angeordneten Katechismusexamina waren, wo nicht schon vorher, seit dem dreißigjährigen Krieg ganz außer Übung gekommen. Die Erteilung des Religionsunterrichts blieb den Lehrern überlassen, und die Pfarrer beschränkten sich auf ein jährlich einmal stattfindendes Fastenexamen (Gerber II, 333). Nun waren schon vor Speners Ankunft in Dresden (seit 1682 oder 1683) Verhandlungen gepflogen worden über die Wiedereinführung des katechetischen Unterrichts durch die Pfarrer. Das treibende Element

war der Präsident des Oberkonsistoriums Karl von Friesen gewesen. Das Dresdener Ministerium hatte einen Katechismus entworfen und die Gutachten der beiden Fakultäten eingeholt. Nachdem inzwischen Speners Berufung nach Dresden in Aussicht genommen war, glaubte man zunächst dessen Gutachten in der Sache abwarten zu müssen, weil, wie Friesen ihm nachher sagte, seine Frankfurter Examina sehr gelobt wurden. Spener machte sich unter diesen Umständen in Dresden alsbald ans Werk und arbeitete seine Erinnerungen und Vorschläge zu den aufgestellten Katechismusfragen aus. Man einigte sich über den Entwurf. Inzwischen war Friesen gestorben und man verschob das Weitere bis nach Ernennung eines neuen Präsidenten.

Spener aber wartete — was nicht unbemerkt blieb — die offizielle Regelung der Sache für seine Person nicht ab. Ohne Vereinbarung und Besprechung mit dem Dresdener Ministerium, in der Überzeugung, daß er von demselben eine Förderung doch nicht zu erwarten habe, und daß „ein Durchriß, der andern gewaltsam vorkommt, geschehen müsse, wo man auf die ordentliche Weise verfahrend gewiß versichert ist, auf unüberwindliche Hindernisse zu stoßen," begann er in seinem eigenen Hause katechetische Übungen mit seinen eigenen und mit Nachbarskindern, zu denen auch bald Erwachsene sich einfanden, so daß die Zahl der Besucher sich auf 20—30 belief. Die gesprächsweise Äußerung eines Kollegen im Oberkonsistorium (Samuel Benedikt Carpzov?), daß in Dresden selbst die Einführung der Katechismusexamina wohl überhaupt unthunlich sein würde, hatte ihn gleichsam gereizt, den praktischen Gegenbeweis zu liefern, und der Erfolg überzeugte Spener, daß ein Bedürfnis vorhanden und daß man auch in Dresden, und zwar ohne polizeilichen Zwang (wie solcher geplant war), zum Ziele kommen könne. Spener giebt an, daß er das Unternehmen im Anfang des Jahres 1687 ins Leben gerufen habe. Die Angabe Gerbers (II, 191), Spener habe gleich in der ersten Woche seines Dresdener Aufenthalts mit katechetischen Übungen begonnen, läßt sich damit allenfalls so vereinigen, daß diese Übungen zunächst auf einen ganz engen, häuslichen Kreis beschränkt blieben, so daß Spener sie nicht für erwähnenswert hält.

Als im Spätjahr 1687 die Landstände in Dresden sich versammelten, denen unter anderem auch die Proposition wegen Einführung der Katechismusexamina vorlag, hatte Spener die

Freude, öfters Mitglieder dieser Versammlung in seinem Examen zu sehen und sein Beispiel beförderte den Wunsch nach allgemeiner Einführung der Examina; wie denn auch Spener in seiner Landtagspredigt die Einführung derselben befürwortete. Durch kurfürstliche Verordnung vom 24. 2. 1688 wurde die Einführung des neuen Katechismus (Kreuzkatechismus genannt, weil von dem Ministerium der Kreuzkirche verfaßt) und die Abhaltung von Katechismusexamina mit der Jugend und den Erwachsenen, allsonntäglich nach dem Gottesdienste, für das ganze Land (wohl mit Ausnahme der Hauptstadt oder der Städte überhaupt?) angeordnet (die Verordnung befindet sich in den Ausgaben des noch im Gebrauch befindlichen Katechismus).

Inzwischen hatte sich Spener mit Übergehung des Ober-Konsistoriums an den Kurfürsten gewandt mit der Bitte, bei der wachsenden Zahl der Theilnehmer ihm die Schloßkapelle für sein Examen zu überlassen. Dieses wurde zwar nicht bewilligt, weil der Kurfürst den vielen Zulauf im Schloß nicht haben wollte. Aber man einigte sich dahin, daß Spener die Kapelle der verstorbenen Kurfürstin-Mutter zur Verfügung gestellt werden sollte. Und dort hielt Spener seit dem 21. 3. 1688 (Ad Rech. 1, 133) bis zu seinem Weggange von Dresden zweimal wöchentlich sein Examen ab.

Charakteristisch für die Auffassung der Zeit ist es, daß Speners Katechismusübungen nicht nur Anstoß erregten als ein Eingriff in fremde Ernte, sondern auch, weil es „seinem Amtsrespekt zuwider wäre, mit solcher Kinderarbeit umzugehen," daß man spöttisch und vorwurfsvoll von einer „Mädchenschule" redete, die ein kurfürstlicher Oberhofprediger (!) halte, und die doch jeder Dorfschulmeister halten könne. Bei solcher Auffassung der Dinge in geistlichen Kreisen war es den Hofleuten nicht sonderlich zu verübeln, wenn sie witzelten (Gerber II, 195), der Kurfürst habe statt eines Oberhofpredigers einen Schulmeister bekommen. Wenn auf irgend einem, so hat Spener auf diesem Punkte das Verdienst, einem traurigen Vorurteil mannhaft entgegengewirkt zu haben. Und wenn auch Spener, wie gesagt, die erste Anregung zur Wiedereinführung der Katechismusexamina in Sachsen nicht gegeben hat (wie er sich denn selbst in seiner Dresdener Abschiedspredigt entschieden dagegen verwahrt), so ist doch seinem Eingreifen und praktischen Zugreifen nicht zum wenigsten zu verdanken, was thatsächlich erreicht wurde.

In Dresden selbst gingen die Katechismusexamina bald nach seinem Weggange wieder ein. (Vgl. über die Katechismusexamina in Dresden und Sachsen Beantw. des Unfugs 65 f. Bed. 3, 742; 4, 558. L. Bed. 2, 281; 3, 308. Cons. 1, 386; 3, 644. Schelhorn VI, 568 ff.)

Die schriftstellerische Thätigkeit Speners während seiner Dresdener Zeit besteht in der Herausgabe verschiedener Predigtsammlungen, in einigen Verteidigungsschriften, welche der beginnende pietistische Streit veranlaßte (und die im Zusammenhange mit diesem besprochen werden sollen), in einigen Vorreden von untergeordneter Bedeutung (eine Vorrede über die christliche Vollkommenheit [1688] ist die wichtigste), in der Herausgabe seines letzten nichttheologischen heraldischen Werkes (1690)[1]), endlich in zwei bedeutsamen Werken, der Schrift „Natur und Gnade" (1687) und einer Vorrede „de impedimentis studii theologici" (1690).

Die Schrift „Natur und Gnade" (der Titel ist der betr. Schrift Augustins entlehnt) ist entstanden aus Besprechungen im Frankfurter Kollegium. Ihr Thema bildet die Frage: „Wie man bei der Prüfung seines Gewissens die Werke der Natur und der Gnade unterscheiden und also ein Kennzeichen seiner Wiedergeburt in deren Früchten finden könne?" Die Behandlung einer solchen Frage, dergemäß in jedem Falle die Wirkungen der Natur von den Wirkungen der Gnade unterschieden werden sollen, bringt es naturgemäß mit sich, daß die Art der empfohlenen Selbstbeobachtung und Selbstprüfung eine ziemlich skrupulöse ist. Spener bemüht sich jedoch, bei seiner Anweisung und Anleitung in nüchternen und gesunden Grenzen zu bleiben und bei aller Allgemeinheit zugleich konkret und praktisch zu sein. Die Schrift enthält einen nicht geringen Schatz christlicher Weisheit und Menschenkenntnis, sie ist für die ethische Auffassung Speners nach ihren Mängeln wie nach ihren Vorzügen charakteristisch, charakteristisch auch für den Geist des Frankfurter Kollegiums, aus dessen Besprechungen sie hervorgegangen ist. Die vorgeschlagene Methode der Selbstbeobachtung und Selbstprüfung erinnert stark an englische Asketiker, namentlich Dyke. Spener hatte auch ursprünglich vor, aus englischen

[1]) Spener beschließt seine heraldische Schriftstellerei mit der Ermahnung an den Leser, sich zu bemühen, „ut insigne Christi, crux, non tam scuto vestive tuae quam animae impressa fulgeat, et tum vel regiis insignibus ornatiorem te incedere ne dubita!" (Vorrede zum Opus herald. 1690).

Büchern den Gegenstand näher zu beleuchten. Statt dessen finden sich aber nur Anhänge aus Tauler, dem deutschen Theologen und Kempis.

Bewegt sich diese Schrift auf dem Boden der persönlichen Heilserfahrung und Heilserprobung, so griff Spener mit seiner Abhandlung de impedimentis studii theologici eine öffentliche Frage von ganz aktuellem Interesse an, aktuell namentlich angesichts der im Jahre vorher (1689) in Leipzig unter der Studentenschaft entstandenen Bewegung, wenn auch diese Bewegung mit keinem Wort erwähnt wird. Was Spener bereits in den Pia des. hinsichtlich der Erziehung der Geistlichen auf Schulen und Universitäten beklagt und gewünscht und in zahlreichen Briefen an Geistliche erörtert hatte, das wird hier planmäßig ausgeführt. Die Mängel des theologischen Studiums zu beobachten, hatte Spener gerade in Dresden besondere Gelegenheit, weil ihm (zum Teil) die Abhaltung der Kandidatenexamina oblag. Bei diesen Examina (die er, nicht ohne Anstoß zu erregen, in deutscher, statt in lateinischer Sprache abhielt, L. Bed. 3, 308 f.) überzeugte er sich, wie vielfach die allernotwendigsten Kenntnisse in fundamentalibus den Kandidaten fehlten, während sie allein in gerade schwebenden Schulstreitigkeiten beschlagen waren. Eine äußere Anregung zur Behandlung dieses Themas mag es Spener auch gegeben haben, daß Francke 1689 in Leipzig de impedimentis et adiumentis studii theologici las. Spener behandelte seinen Gegenstand in folgender Ordnung. Nachdem er einleitungsweise von den Gefahren gesprochen, welche bereits eine verkehrte Erziehung und Behandlung in der Familie und auf den Gymnasien für die künftigen Theologen mit sich bringt, bezeichnet und bespricht er als die drei Haupthindernisse eines fruchtbaren und gesegneten akademischen Studiums 1) den falschen Begriff von dem Wesen der Theologie als einer mit natürlichen menschlichen Mitteln zu erlernenden Wissenschaft; 2) die unzweckmäßige Verteilung und die verkehrte Behandlung der einzelnen Disziplinen, namentlich das Überwuchern der philosophischen Vorstudien, der polemischen und rhetorisch-homiletischen Studien und Übungen auf Kosten des Schriftstudiums; 3) das gottlose Leben der Theologiebeflissenen — alles nicht ohne eine gewisse Einseitigkeit, doch im Ganzen sehr vernünftig und überzeugend. Eine Anzeige dieser Schrift in den Acta eruditorum (1690) begnügt sich merkwürdigerweise damit, über ihren Inhalt zu referieren, ohne auch nur ein

Wort der Beurteilung oder der Zustimmung hinzuzufügen. Auch offene Gegner der Schrift fanden sich, welche die offenbar ungerechte Anklage erhoben, Spener wolle überhaupt die Philosophie, die dogmatischen Handbücher, die akademischen Disputationen abschaffen u. dgl. (Beantw. des Unfugs 130 ff.). Insbesondere soll Carpzov in Leipzig durch die Schrift gereizt worden sein, weil die homiletischen Künsteleien, in denen er gerade seine Stärke suchte, von Spener als wertlos bezeichnet waren (Aufr. Üb. Anh. 5. L. Bed. 3, 565). — Vielleicht würde die gehaltvolle Schrift in weiteren Kreisen Beachtung gefunden haben, wenn nicht die jedenfalls beschränkte Verbreitung der Tabulae hodosophicae Dannhaueri, denen sie als Vorrede beigegeben war, ihre Verbreitung beeinträchtigt hätte. (Rechenberg hat die Schrift im Manuskript durchgesehen und Spener seine Notizen verwertet. Ad Rech. 1, 440).

Mit teilnehmendem Blick verfolgte Spener trotz aller Arbeiten, Wirren und Kämpfe in der Nähe die Leiden der Evangelischen in Schlesien und in Ungarn, wo nach Eroberung der Stadt Ofen (1686) und Vertreibung der Türken die Bedrückungen von Seiten des katholischen Österreich begannen. Er verfehlt nicht, seinen Einfluß bei fürstlichen Personen für die Bedrückten geltend zu machen (L. Bed. 3, 403. 804 f. Cons. 2, 201; 3, 611 ff.). Irenischen Annäherungen von Seiten Roms begegnet er nach wie vor abweisend. Die 1687 erscheinende Schrift von Déz (vgl. S. 207) La réunion des protestants de Strasbourg à l' Église romaine nécessaire pour leur salut et facile selon leurs principes (deutsch 1688) bespricht er durchaus abfällig (Bed. 1, 95 f.). Als 1688 Dreyer (vgl. S. 197) starb, schrieb Spener an Rechenberg: Dreieri mortem ego quoque ecclesiae nostrae parum luctuosam arbitror. — Zahlreich war im Laufe der achtziger Jahre die auf eine Vereinigung der Lutherischen und der Reformierten zielende Litteratur, wie z. B. die Besprechung derselben in den Acta eruditorum zeigt. Spener beschäftigt sich öfters in Briefen mit dieser Frage. Das Resultat, zu dem er kommt, ist gewöhnlich, daß die Vereinigung an sich möglich und wünschenswert, aber zur Zeit nicht thunlich ist, weil der Versuch derselben voraussichtlich nur neue Spaltungen hervorrufen würde (Bed. 2, 453). Er widerrät jedoch 1688 dem Professor Walther in Leipzig, die 1686 erschienene unionistische Schrift des Züricher Johann Heinrich Heidegger (Manducatio in viam concordiae Protestantium ecclesiasticae)

anzugreifen, mit der etwas seltsamen Motivierung, daß dieses zur Zeit mit Rücksicht auf Wittenberg nicht opportun sei, weil man neuerdings in Berlin wieder beabsichtige, die Brandenburger von Wittenberg wegzurufen, wodurch die ohnehin schon schwache Frequenz von Wittenberg noch mehr leiden würde (Cons. 3, 651. 656 f.). Von den die Unionsfrage behandelnden Schriften aus dieser Zeit gefällt Spener am besten die maßvolle und gründliche Animadversio ad scriptum Petri Iurii de unione ecclesiae evangelicae et reformatae (1688) von dem Lutheraner Daniel Severin Scultetus (Cons. 3, 665).

Daß zumal für die sächsische Kirche die Zeit für unionistische Versuche noch nicht gekommen war, und es noch interne Aufgaben der schwersten Art zu lösen gab, sollten die Bewegungen zeigen, die zunächst in Leipzig ausbrachen.

3. Die Leipziger Bewegung.

Ad Rech. 1, 244 ff. — Gerichtliches Protokoll in Sachen der sog. Pietisterei 1692. Wahrh. Erz. 57 ff. Illgen, Historia collegii philobiblici Lipsiensis I, 1836. II, 1837. III, 1840. IV, 1841. Ders., Ex collegio philobiblico Lips. duo alia eiusdem nominis collegia prodiisse probatur 1837.

Am 11. 7. 1686 trat Spener sein Amt in Dresden an. Am 15. 7. 1686 faßten drei Magister in Leipzig, nämlich August Hermann Francke[1]), Paul Anton[2]) und ein später nicht mehr genannter und weiter nicht bekannter Magister, Namens Springer, den Entschluß, ein Collegium philobiblicum zu gründen, d. h. einen Magisterverein zu gemeinsamen exegetischen Besprechungen, wie man derartige Vereinigungen zu gemeinsamer Übung und Ausbildung in bestimmten Fächern, als z. B. collegia oratoria, anthologica, homiletica, vielfach auf Universitäten hatte, unsern jetzigen wissenschaftlichen akademischen Vereinen vergleichbar. Am. 18. 7. 1686 traten jenem Plane gemäß acht Magister zu einem Kollegium zusammen. Irrtümlich wird (auf Grund der undeutlichen Angabe

---

[1]) Geb. 1663 in Lübeck, seit 1684 in Leipzig, seit 1685 Magister. — Niemeyer, A. H. Fr. 1794. Guerike, A. H. Fr. 1827. Kramer, Beitrr. z. Gesch. A. H. F.'s 1861. Ders., Neue Beitrr. z. Gesch. A. H. Fr.'s 1875. Tholuck in Pipers Zeugen IV, 1875. Kramer, A. H. Fr. 2 Bde. 1880. 1882. Stein, A. H. Fr. 2. Aufl. 1885. Herz. R. E. 4. A. D. B. 7.

[2]) Geb. 1661 in Hirschfeld (Oberlausitz), 1680 in Leipzig, lernte auf einer Reise Spener in Frankfurt kennen, setzte seit 1681 seine Studien in Leipzig fort und wurde dort Magister. Herz. R. E. 1. A. D. B. 1.

bei Walch I, 568) Joh. Kaspar Schade als Mitbegründer dieses Kollegiums genannt. Er trat vielmehr erst Ende 1687 (nachdem er kurz vorher eben zu diesem Zwecke Magister geworden) als Mitglied in das Kollegium; doch mag er einer der ersten gewesen sein, der als noch nicht aufnahmefähiger Student (man mußte Magister sein) in demselben hospitierte. Unter die ersten Mitglieder des Kollegiums werden wir auch den durch sein Werk über das Konstanzer Konzil bekannten Hermann v. d. Hardt (geb. 1660) zu rechnen haben, der 1687 bei Spener in Dresden wohnte, Febr. 1687 das Kollegium leitete (Ad Rech. 1, 91), seit 1690 Professor in Helmstedt war und Spener eng befreundet blieb (Lamey, die Handschriften der großherzoglich bad. Hof- und Landesbibliothek in Karlsruhe. Beilage I. H. v. d. Hardt in seinen Briefen ꝛc. 1891. Beste, Gesch. der braunschweig. Landeskirche, S. 294 ff. Herz. R. E. 6. A. D. B. 10.)

Die Zahl der Mitglieder des Kollegiums wuchs alsbald; Studenten, später Professoren und durchreisende Fremde stellten sich als Zuhörer ein. Laut eines noch 1686 aufgesetzten schriftlichen Statuts sollten die Zusammenkünfte stattfinden in solius Dei Triunius gloriam, in novi hominis, piae eruditionis theologiaeque exegeticae incrementum nec non in exemplum sanctae conversationis. Man wollte das Alte und das Neue Testament exponere et varios in usus convertere. Die Art des Betriebs war folgende: Nach einem Gebet wurde eine Erklärung des Textes aus den Grundsprachen vorgetragen, die Mitglieder des Kollegiums und hierauf auch Studenten und Zuhörer gaben ihre Anmerkungen und Erinnerungen und man schloß wieder mit Gebet. Man kam wöchentlich einmal zusammen.

Woher die Idee zur Gründung dieses Kollegiums gekommen ist, ist nicht genauer auszumachen. Nach einem unverbürgten Bericht eines gewissen Kallenberg soll J. B. Carpzov den Anstoß gegeben haben, indem er in einer Predigt seine Verwunderung darüber aussprach, daß man unter Studenten allerlei collegia, nur keine biblischen habe. Eine direkte Anregung zu der Gründung von Seiten Speners ist ausgeschlossen. Das Kollegium entstand ohne sein Zuthun, wenn auch nicht, wie Spener irrtümlich sagt (Beantw. d. Unf. 75), bereits vor seiner Ankunft in Sachsen. Daß aber seine Schriften im allgemeinen und der betreffende Wink in den Pia des. (S. 146 f.) im besonderen indirekt dazu beigetragen

haben, die Idee in den Gründern zu zeitigen, ist wahrscheinlich. Nur eine Vermutung (Illgens) ist es, daß die Übersiedelung Speners nach Sachsen insofern dem Werke zum Entstehen verhalf, als man auf seine Unterstützung und Förderung rechnete.

Etwa im August 1686 erhielt Spener durch Anton Mitteilung von dem Bestehen des Kollegiums. Er schrieb alsbald (7. 9. 1686) an Anton, um auf Grund der Erfahrungen, die er in seinem Frankfurter Kandidatenkränzchen gemacht hätte, Vorschläge für die weitere Ausgestaltung des Kollegiums zu machen (Cons. 1, 243). Namentlich schlug Spener vor, auf praktische Anwendung des Gelesenen zu dringen. In beständige Fühlung mit den Vorgängen an der Leipziger Universität trat Spener seit Oktober 1686, wo Adam Rechenberg (geb. 1642 in Meißen, seit 1677 Prof. der Geschichte und Litteratur in Leipzig) die älteste Tochter Speners geheiratet hatte. Am 16. 2. 1687 hatte Professor Alberti das ständige Direktorium über das Kollegium übernommen und demselben ein geräumiges Lokal in seiner Wohnung zur Verfügung gestellt. Am 25. 2. 1687 begrüßt Spener nochmals das Zustandekommen des Kollegiums besonders um deswillen mit Freuden, weil er die Erfahrung gemacht habe, wie unter den Examinanden so viele nur eine durchaus mittelmäßige Kenntnis des Neuen Testaments hätten, ja kaum griechisch verständen (Ad Rech. 1, 91).

Im April 1687, gelegentlich der oben (S. 223) erwähnten Gastpredigt — Francke lernte bei dieser Gelegenheit Spener zum erstenmal persönlich kennen —, besuchte Spener das Kollegium, und jedenfalls benutzte er den persönlichen Verkehr mit den Mitgliedern, um dem Ganzen eine Richtung in seinem Sinn zu geben. Im Juni 1687 richtete er ein ausführliches Schreiben an die Mitglieder des Kollegs, in welchem er darauf drängte, daß man den erbaulichen Zweck vor allem im Auge behalten solle, nicht zu viel mit Kommentaren sich beschäftigen, sondern in die Schrift selbst eindringen ꝛc. (Cons. 3, 696 ff.) Er hofft, daß dieses Kolleg ein Same sein werde, aus welchem eine reiche Ernte erwachsen, ein Beispiel, welches auch anderwärts die Gemüter auf das Eine, was not thut, hinlenken werde (Cons. 3, 611).

Speners Bemühen ging offenbar dahin, dem ursprünglich mehr theologisch-wissenschaftlich gedachten Verein eine praktisch-erbauliche Abzweckung zu geben; und gewiß ist er nach dieser Richtung von großem Einfluß auf die Entwicklung des Kollegs gewesen. Gleich-

wohl geht aus den im November 1687 neuverfaßten Statuten hervor, daß wir uns auch um diese Zeit das Kolleg noch keineswegs als eine freie studentische Erbauungsversammlung denken dürfen. Die Einteilung der Mitglieder in ordinarii et supernumerarii, die Bestimmung von Strafgeldern für Ausbleiben und verspätetes Erscheinen ꝛc. giebt dem Ganzen immer noch mehr das Gepräge einer akademischen Korporation als eines Konventikels.

Außer diesem Collegium philobiblicum hatten sich im Laufe des Jahres 1687 in Leipzig noch zwei ähnliche Vereinigungen gebildet (die eine am 24. 7. 1687 unter Mithilfe Schades, vgl. Lamey l. c. S. 44), die beide noch 1688 bestanden. Spener begrüßt diese Thatsache mit Freuden, ermahnt aber, nicht etwa in eine der Sache schädliche Rivalität zu geraten, sondern in Einigkeit zusammenzuhalten. Er empfiehlt auch den neuen Vereinigungen hauptsächlich die praktische Anwendung des Gelesenen und den vertraulichen geistlichen Gedankenaustausch zu pflegen. Bis zum Februar 1688 hatten sich auch in Jena und Wittenberg ähnliche Vereinigungen gebildet (Bed. 4, 180 ff. L. Bed. 3, 348. Cons. 1, 286 f. 292 f.; 3, 665 f. 678 f. Schelhorn VI, 568 ff.)

Am 26. 4. 1687 verließ Anton, am 19. 10. 1687 Francke Leipzig. Vermutlich waren sie, namentlich Francke, die Seele des Vereins. Jedenfalls trat im Jahr 1688 ein bedenklicher Rückgang desselben ein. Spener (4. 1. 1689) konstatiert und bedauert diesen Rückgang, ermuntert zu weiterer Arbeit und ermahnt, die gelehrte Exegese immer noch mehr hinter dem praktisch Erbaulichen zurücktreten zu lassen.

Um Neujahr 1689 kehrte Francke, der inzwischen seine Bekehrung in Lübeck erlebt hatte, pietate totus ardens (Ad Rech. 1, 320), zurück. Er hielt sich zwei Monate in Dresden bei Spener auf und ging Ende Februar 1689 wieder nach Leipzig. Auch Anton traf dort am 12. 7. 1689 wieder ein. Das Kollegium nahm einen neuen Aufschwung. Es hätte aber vermutlich zu keinen bedeutenden Folgerungen geführt, wenn nicht eine neue Erscheinung hinzugetreten wäre, für welche allerdings durch das Collegium philobiblicum und dessen Konkurrenzerscheinungen der Boden bereitet war (Bed. 2, 95. L. Bed. 3, 290).

Diese neue Erscheinung waren die Collegia biblica, d. h. Vorlesungen über Bücher der h. Schrift, wie sie Francke als

Magister legens seit seiner Rückkehr nach Leipzig hielt.[1]) Diese biblischen Vorlesungen erregten nicht nur als solche an der an exegetischen Kollegien so außerordentlich armen Leipziger Universität Aufsehen, sondern besonders durch den erwecklich-erbaulichen Ton, welchen Francke dem Herkommen zuwider in denselben anschlug.

Seit Frühjahr 1689 behandelte Francke in dieser Weise die Epistel an die Philipper, nach Pfingsten Eph. und Kor. Zwischenhinein las er de impedimentis et adiumentis studii theologici. Mit Erlaubnis des Rektors Olearius und Albertis, als Praepositus des Kurf. Alumnen-Kollegiums (Paulinum), verlegte er seine Vorlesungen in diese Anstalt. In den Hundstagsferien wurden ihm vom Dekan Möbius die Lectiones cereales übertragen, und er las unter dem Zulauf von 300 Studenten über 1. Timotheus (außerdem behandelte er gleichzeitig in seinem Hause mit einigen Studenten den Titusbrief). Aua, Schade und Anton (letzterer seit 12. 6. 1689) fingen an, ähnliche Kollegien über Neutestamentliche Briefe zu halten.

Eine merkwürdige Bewegung ging nun durch die Studentenschaft. Man vernachlässigte die philosophischen, dogmatischen, polemischen und homiletischen Vorlesungen. Etliche verbrannten im Eifer ihre Hefte. Bald mangelte es in Leipzig an griechischen Neuen Testamenten, so stark war auf einmal die Nachfrage nach diesen. Viele Studenten beflissen sich mit rechtem Ernst eines wahren Christentums und trugen ihre Gesinnung in einem neuen Lebenswandel, wohl auch in veränderter Kleidung und dergl. zur Schau. Übelwollende verspotteten sie und drängten sich in die Vorlesungen Franckes, nur um etwas Verdächtiges zu erschnappen. Der Pietistenname, allerdings vor Jahren schon in Oberdeutschland, auch wohl als akademischer Spottname für gewisse Streber (vgl. „Ebenbild der Pietisterei") sonst schon an Universitäten gebräuchlich, wurde auf die neuen Frommen oder Frömmlinge angewandt.

Carpzov, der die Sache schon vorher auf die Kanzel gebracht hatte, machte seinem Unwillen am 7. 8. 1689 in einer Leichenpredigt Luft. Er wurde ausfällig gegen Leute, „die nur von der Pietät und Gottseligkeit reden und um die Glaubensartikel sich wenig oder nichts kümmern", die „die gute Art, Predigten zu disponieren, ver-

---

[1]) Nach Speners Angabe (Wahrh. Erz. 62 ff.) hätte Francke derartige Vorlesungen auch schon früher in Leipzig gehalten; wohl in einem andern Geist, jedenfalls erregten sie damals keinerlei Aufsehen.

achten und auch die Studiosos davon abführen" und die Studenten allein die Bibel wollen lesen lassen. Man bekomme auf diese Art studiosos satis pios sed satis indoctos. (Die Predigt, 1692 gedruckt, findet sich in den Göttinger Acta pietistica).

Das Gerücht von dieser Bewegung drang nach Dresden. Am 12. 8. 1689 berichtete die Fakultät an den Kurfürsten, Francke bringe neue gefährliche Dogmata auf. An demselben Tage forderte der Kurfürst seinerseits Bericht von der Universität über die Pietisten. Am 23. 8. 1689 erging von Dresden die Weisung, die Universität solle Francke über den Bericht der theol. Fakultät vernehmen. Am 3. 9. 1689 ist Spener in Leipzig, um sich mit den Professoren der Theologie zu besprechen. Am 12. 9. 1689 bittet die Fakultät den Senat, Francke und die pietistischen Studenten über gewisse Artikel zu vernehmen. Die Universität (21. 9. 1689) hat noch Bedenken, weil die Klagen der Fakultät nicht deutlich genug formuliert seien.

Nach verschiedenen Erinnerungen von Dresden aus kommt endlich vom 4.—10. Oktober die Vernehmung zu stande. Carpzov fungiert als Assessor der Kommission. Es kommt zur Sprache, daß Francke als Magister nicht das Recht habe, theologische Vorlesungen zu halten u. dergl. In der Hauptsache aber ist gegen Francke nichts Stichhaltiges aufzubringen. Die Akten der Untersuchung werden ihm mitgeteilt, und am 7. 11. 1689 richtet er eine Apologie an den Kurfürsten, deren Übergabe Spener um des heftigen Tones willen, in welchem von der Fakultät gesprochen wird, mißbilligt und bedauert, obwohl er in der Sache Francke völlig Recht giebt (Ad Rech. 1, 238. 244. 245.) Schon vorher (23. 10. 1689) hatte Christian Thomasius[1]) in einem rechtlichen Bedenken an der gegen Francke geführten Untersuchung scharfe Kritik geübt. Auf Befehl des Kurfürsten vom 25. 11. 1689 reichte endlich (20. 2. 1690) die Fakultät ihre Gegenapologie ein (abgedruckt in der „doppelten Verteidigung des Ebenbilds der Pietisterei" 1692.) Hier heißt es unter anderem: „Daß man in allen Lektionibus zur Besserung des

[1]) Geb. 1655 in Leipzig, seit 1679 juristischer Dozent in Leipzig, 1690—1728 Professor in Halle; — „der personifizierte Geist der Aufklärung", einer der wirksamsten Bahnbrecher des modernen Zeitgeistes, nicht sehr tief, aber ungemein keck, rührig und vielseitig, besonders verdient als Bekämpfer der Hexenprozesse und der Folter. — Luden, Th. nach seinen Schicksalen und Schriften 1805. Wagner, Chr. Th. 1872. Nicoladoni, Chr. Th. 1888. Herz. R. E. 15. Über seine „Monate" spricht sich Spener von Anfang an sehr unzufrieden aus (Ad Rech. 1, 151).

Lebens anmahnen solle, das gehört sich nicht. Alles hat seine Zeit. Die Prediger, zu denen wir die Studenten in die Kirche weisen, sollen sie fromm, wir sollen sie gelehrt machen." Auf den Einwand, man könne durch das Vorgehen gegen die Pietisten Gutes unterdrücken, heißt es: „Wir haben die Pietisten gar nicht nötig, sondern können sie bei der Universität, wie in der Kirche wohl entbehren. Es hat die Universität ohne dieselben so viele Jahre floriert ꝛc." Diese Gegenapologie erhielt Francke trotz seines Bittens nicht ausgehändigt, so daß ihm die Möglichkeit entzogen wurde, sich des weiteren dagegen zu verantworten.

Ende 1689 hatte überhaupt Francke Leipzig verlassen. Bereits im August hatte ihm die theologische Fakultät das weitere Halten von (theologischen) Vorlesungen untersagt. Er hielt darauf ex autoritate der philosophischen Fakultät Vorlesungen über Thomasii tabulae de affectibus, welche wiederum (Ad Rech. 1, 238) auf Ansuchen der Fakultät verboten wurden, weil Francke die exempla ex sacris nehme. Zuletzt las er noch de educatione et informatione aetatis puerilis.

Schade durfte indessen seine biblischen Vorlesungen fortsetzen; ein Beweis, daß man lediglich Francke als die Seele der Bewegung ansah. Weil Schade seine Vorlesungen in deutscher Sprache hielt, kamen nach und nach auch Bürger in das Kolleg, ein Zeichen, daß sich die Bewegung der Bürgerschaft mitgeteilt hatte. Es hielten auch die Bürger unter sich bereits seit Januar 1690 Versammlungen ab, wie Spener mit Bestürzung hörte (Bed. 4, 666 ff.) Schade, der Weiterungen befürchtete, bat die nicht studentischen Zuhörer, fern zu bleiben und sich untereinander zu erbauen, und schloß endlich seine Vorlesungen, weil gleichwohl Bürger in sein Kolleg kamen. Die Zusammenkünfte der Bürger untereinander nahmen einen immer größeren Umfang an, zur lebhaften Besorgnis Speners, der am 24. 2. 1690 an Rechenberg (1, 438) schrieb: Circa conventus civium pietatis causa institutos sollicitudine aliqua teneor. Delicata res est, et nisi prudentissime instituuntur, plena offendiculis. — Was vorerst eine interne Angelegenheit der Universität gewesen, wurde nun eine öffentliche Frage.

Das selbständige Auftreten und Hervortreten des Laienelements erregte das Mißtrauen der kirchlichen und der weltlichen Behörde und brachte den Konflikt recht eigentlich zur Reife. Daß Laien, daß der dritte Stand in der Befriedigung seiner religiösen Bedürf-

nisse und in der Bethätigung seines religiösen Lebens sich emanzipierte von der Bevormundung des landeskirchlichen Regiments und der zünftigen Theologie, widersprach so sehr den kirchlichen Traditionen des Landes, den herrschenden Amts- und Standesbegriffen, daß es nicht nur im Interesse der kirchlichen, sondern überhaupt der öffentlichen Ordnung als eine unerträgliche Neuerung erschien. Im Sinne der Zeit handelte es sich nicht nur um eine religiöse, sondern um eine staatliche, soziale Gefahr, um ein gemeingefährliches Beginnen.

Am 10. 3. 1690 erging ein kurfürstliches Edikt — wohl auf entsprechendes Drängen von Leipzig aus — an die Universität, das Ministerium und den Rat in Leipzig, des Inhalts: Weil man in gewisse Erfahrung gebracht, daß daselbst nicht allein von Studiosis, sondern auch von Bürgersleuten, ja allerdings von Weibspersonen, sonderlich Sonntags, bedenkliche Conventicula und Privatzusammenkünfte, unter dem Vorwand der gemeinen Erbauung und Beförderung des Christentums, angestellt würden, darinnen man die heilige Schrift nach eigenem Gutachten auslegte, und allerhand neuerliche, in der rechtgläubigen christlichen Kirche bisher ungewöhnliche Dinge vornehme, daß alle solche unbefugten und gefährlichen Zusammenkünfte gänzlich eingestellt, sodann welche dergleichen Conventicula zu halten oder dazu einzufinden sich gelüsten lassen würden, mit Gefängnisstrafe angesehen werden sollten. — Spener hatte als Mitglied der Kirchenbehörde diesem Edikte zugestimmt, mit der reservatio mentalis, daß Versammlungen, wie sie in dem Edikt beschrieben wurden, allerdings verboten werden müßten, daß es aber solche in Leipzig gar nicht gäbe.

Nachträglich am 14. 3. 1690 reichte die Fakultät und das Ministerium noch eine Denunziation gegen die Versammlungen ein, unter Beifügung eines Catalogus errorum, welche in den Versammlungen gelehrt werden sollten. Die Disputation eines gewissen Schumann wurde in Leipzig zurückgewiesen, weil er in Speners Haus gewohnt „und also hoffentlich ein Erzpietist sein würde.“ Spener hat dieserhalb „wehmütig“ beim Konsistorium in Dresden Klage geführt und (20. 3. 1690) in einem Brief an Olearius (L. Bed. 3, 294 ff. 326) sich beschwert (Ad Rech. 1, 424). Von den Kanzeln in Leipzig wurde fleißig vor der pietistischen Gefahr gewarnt, und die Gegner schrieben eifrig in die Fremde von der in Leipzig entstandenen neuen Sekte.

Unter diesen Umständen hielt es Alberti für geraten, Ende März oder Anfang April 1690, die Leitung des collegium philobilicum (welches als solches bisher nicht angefochten worden war) niederzulegen und demselben das von ihm zur Verfügung gestellte Lokal zu entziehen, wodurch es der Auflösung verfiel, zum großen Leidwesen Speners, der sich vergebens bemühte, Olearius zur Übernahme des Präsidiums zu vermögen (L. Bed. 3, 327. Cons. 3, 708).[1]

Nicht zur Beruhigung trug es bei, daß im Mai Petersen nach Leipzig kam und daselbst, wenn auch im engsten Kreis, Versammlungen hielt (Ad Rech. 1, 496).

In der Absicht, definitive Maßregeln zu ergreifen, ließ der Kurfürst die Akten der im Oktober 1689 geführten Untersuchung den beiden geistlichen Räten im Oberkonsistorium vorlegen, mit der Aufforderung, jeder solle für sich begutachten 1) worin der sog. Pietismus bestehe, 2) wie der entstandenen Unordnung am besten abzuhelfen sei. Spener entledigte sich dieses Auftrags in einem ausführlichen Gutachten vom 14. 6. 1690 (Bed. 3, 777 ff.) Ad 1) sucht Spener nachzuweisen, daß bei der Bewegung in Leipzig weder von einer Ketzerei noch von einem Schisma die Rede sein könne, denn es fehlten die Merkmale einer nachweisbaren Abweichung in der Glaubenslehre oder einer Trennung vom kirchlichen Gottesdienst. Exzesse von seiten der Bekehrten könnten vorgekommen sein. Die eigentliche Ursache der Aufregung aber sei Neid und Gehässigkeit auf seiten der der Sache feindseligen Studenten und Magister. Die Berichte über die stattgefundenen Privatversammlungen seien übertrieben, das Recht zu solchen übrigens an und für sich unbestreitbar. Ad 2), was die Beruhigungsmittel angehe, so beruhten die bisher vorgeschlagenen, Ausschließung der pietistischen Studenten von Stipendien und Beförderung, auf der falschen Voraussetzung, daß eine Sekte vorhanden sei; sie würden das Übel nur schlimmer machen. Spener fordert vielmehr 1. eine neue gründliche Untersuchung der Sache; 2. eine Anweisung an die theologische Fakultät, die exegetischen Studien eifriger zu betreiben und die Vorlesungen so einzurichten, daß die Studenten sensus et gustus pietatis bekämen; 3. einen Vergleich zwischen der theol. und philos. Fakultät

[1]) Am 21. 1. 1691 that sich das Kollegium ohne Fühlung mit Spener in mehr antipietistischem Sinne mit neuen Statuten wieder auf und bestand unter wechselnder Gestalt bis 1836.

wegen der theologischen Vorlesungen der Magister; 4. Wiederherstellung des Collegium philobiblicum; 5. eine möglichst gelinde Handhabung des Edikts gegen die Konventikel, welche nicht zu verhindern, sondern nur unter Aufsicht zu stellen seien; 6. das Verbot, auf der Kanzel von einer neuen Sekte zu sprechen.

In der That erfolgte (Juli 1690) eine neue Untersuchung der Sache von seiten der Universität und des Rates. Das Ergebnis derselben war jedoch (6. 8. 1690) ein neues Verbot der Konventikel und sonstige Maßnahmen gegen die Pietisten. Schade wurde von der Fakultät zum Lizentiantenexamen nicht zugelassen; selbst ein Befehl der Regierung, bei welcher er sich beschwerte (Sept. 1690), fruchtete nichts. Im November 1690 verlangte Alberti als Ephorus der kurfürstlichen Stipendien, daß alle Stipendiaten, welche des Pietismus schuldig oder verdächtig seien, nach einer bestimmten Formel ihre Irrtümer bekennen und widerrufen sollten. (Von dieser Formula Albertina ist bereits am 31. 1. 1690 die Rede, Ad Rech. 1, 452.) Die Betreffenden verweigerten aber die Unterschrift des Reverses und viele gingen ihrer Stipendien verlustig. Und das alles, obwohl Spener in einem zweiten (10. 10. 1690) in der Sache abgegebenen Gutachten glaubte konstatiren zu können, daß auch die neuerliche Inquisition das Vorhandensein einer Sekte nicht dargethan habe (Bed. 3, 805 ff). Der Kurfürst, meinte Spener, könne die Sache leicht zurecht bringen, wenn er öffentlich deklariere, daß das Gerücht von einer in Leipzig entstandenen Ketzerei unbegründet sei, den Namen und die Beschuldigung des Pietismus „bei Vermeidung hoher Ungnade“ verbiete und etwa noch vorkommende Unordnungen ohne Geräusch beilegen lasse.

Welche Stimmung und Stellung gegen Spener und den Pietismus sich inzwischen bei Carpzov herausbildete, und wie er derselben Ausdruck gab, ersehen wir aus drei akademischen Festprogrammen, die er verfaßte, aber nicht mit seinem Namen und in seinem Namen, sondern im Namen des Rektors, also gleichsam als offizielle Äußerung der Universität, veröffentlichte (Cons. 3, 734). — Das Reformationsfestprogramm von 1690 richtet sich gegen gewisse sanctuli, welche, den Fußstapfen verschiedener Fanatiker folgend, eine neue Reformation der Kirche anstellen wollen, obwohl sich diese doch in statu florentissimo befinde, die akademischen Studien vernichten und keinen für einen rechten Prediger halten, der nicht plebem promiscuam ad privatam rerum divinarum tractationem

in domum suam invitat. Ein Joh. Albert Fabricius soll deshalb bei der akademischen Feier sprechen de non speranda ecclesiae reformatione post Lutheri ultimam alia. — Im Osterfestprogramm 1691 wird deutlich Spener wegen seiner Hoffnung künftiger besserer Zeiten des subtilen Chiliasmus beschuldigt (Sachsse 108). Spener empfindet mehr Bedauern als Zorn über diese Chartae maledicae (Ad Rech. 1, 578). — Das Pfingstfestprogramm 1691, an demselben Tage veröffentlicht, an welchem Spener seine Abschiedspredigt in Dresden hielt, polemisiert gegen Franckes Apologie (Sachsse 109) und zieht dann im Allgemeinen gegen die Pietisten los, die der Verachtung der Wissenschaft, der Enthusiasterei und Scheinheiligkeit beschuldigt werden. Ihre Zusammenkünfte sind „ungereimte Nachäffungen der Pfingstversammlung“ und reformierten Ursprungs. Man muß Gott danken, daß die Universität von dieser Pest befreit ist (Schmid, 194 ff. Ad Rech. 1, 561). — Thatsächlich war es mit Ablauf des Jahres 1690 in Leipzig stiller geworden.

Speners Stellung und Haltung bei der Leipziger Bewegung, von welcher man später das Auftreten des Pietismus zu datieren pflegte, läßt sich dahin formulieren: Er hat die biblischen Vorlesungen Franckes, den eigentlichen Ausgangspunkt der Bewegung mit Freuden begrüßt, in ihnen gleichsam das ihm vorschwebende Ideal des akademischen Vortrags verwirklicht gesehen und vermutlich in dieser Hinsicht ermunternd auf Francke eingewirkt. Gewisse Unordnungen und Ausschreitungen, die vorkamen, hat er vor der Öffentlichkeit jugendlicher Unbedachtsamkeit und einem frommen Übereifer zugeschrieben, der mehr Schonung als Strafe verdiene, in vertraulichen Briefen an seine Freunde etwas strenger beurteilt. Den Widerstand der Orthodoxie hat er in seinem Innern und in vertraulichen Äußerungen auf Neid und Bosheit solcher Menschen zurückgeführt, denen es nicht gelegen wäre, wenn die Gottseligkeit überhand nähme, und die deshalb mutwillig und böswillig dem Guten sich widersetzten; offiziell hat er ihn mehr als eine Frucht ungegründeten Mißtrauens, bedauerlicher Mißverständnisse, Übereilungen und Fehlgriffe hingestellt. Spener trieb bereits hier, wie später, eine etwas zweideutige Beruhigungspolitik. Einerseits that er so, als ob überhaupt gar nichts Besonderes und Außerordentliches vorliege und alles seinen gewöhnlichen Gang gehe, anderseits erkannte er doch in der Bewegung und Gegenbewegung einen immer mehr sich zuspitzenden Kampf des Lichtes gegen die Finsternis

(artes diaboli). Wohlgemeint und an sich richtig war es, wenn Spener forderte, die Fakultät solle gleichsam der neuen Bewegung sich anpassen und leitend und fördend eingreifen, statt sich rein widerstrebend und somit herausfordernd zu verhalten. Es wäre auch wohl bei einiger Selbstverleugnung und Anpassungsfähigkeit der maßgebenden Personen der Konflikt fürs erste vermieden oder gemildert worden. Aber Spener konnte seiner eigenen Grundanschauung entsprechend eine friedliche Ausgleichung der Gegensätze auf die Dauer nicht erwarten (Bed. 3, 842). — Im Übrigen ist Spener nicht der eigentliche Urheber oder Leiter der Leipziger Bewegung gewesen, sondern mehr ihr gelegentlicher Patron und Beförderer, nicht das Parteihaupt, sondern nur ein in hervorragender kirchlicher Stellung befindlicher und darum allerdings für Freund und Feind wichtiger Parteigänger. Soweit die Leipziger Bewegung auf eine einzelne Persönlichkeit zurückzuführen ist, ist sie viel mehr Franckes als Speners Werk (Bed. 2, 95; 3, 785. 820 f. 823. 835. 938; 4, 601. 679 f. L. Bed. 2, 414; 3, 290. 294 ff. 307. 326. Cons. 3, 679 ff. 690 f. 707. 778b. Beantw. d. Unf. 111. Daniel 485).

4. Die Hamburger Bewegung.

Acta Hamburgensia 1694. 1695. L. Bed. 3, 321. 382 ff. Wahrh. Erz. 121 ff. Geffcken, Joh. Winckler und die Hamburgische Kirche seiner Zeit 1861.

Was von der Leipziger Bewegung gilt, daß Spener mehr hineingezogen wurde, als sie hervorgerufen hat, dasselbe gilt von der Hamburger, die etwa ein Jahr später akut wurde, so daß beide Bewegungen Spener noch gleichzeitig beschäftigten. In Hamburg wirkte seit 1684 Winckler, mit Spener von Frankfurt her befreundet vgl. S. 171), seit April 1685 Horb (vgl. S. 187), seit demselben Jahr Abraham Hinckelmann (1652—1695), ein Gesinnungsgenosse Wincklers und Horbs; ebendaselbst seit 1687 Johann Friedrich Mayer.[1]) Dieser suchte vergebens, 1688 beim Tode Quenstedts

[1]) Geb. 1650 in Leipzig, Superintendent in Leisnig und Grimma, Professor in Wittenberg (1684—1687). Ein sehr gelehrter, z. B. auch um die Geschichte der Bibelübersetzung verdienter, talentvoller, gewandter, dabei eitler, ehrgeiziger und herschsüchtiger Mann, dessen eheliches Leben nicht ohne Makel war (L. Bed. 3, 291 ff. 566). Vgl. über ihn: Tholuck, Geist der Wittenb. Theol. 234 ff. Lexikon der Hamburg. Schriftsteller V. Geffcken in der Zeitschr. d. Vereins für Hamb. Geschichte I. Herz. R. E. 9. A. D. B. 21. Briefsammlung in Greifswald.

nach Wittenberg zurückzukommen, fand auch dabei, wie es scheint, nicht die gewünschte Unterstützung auf Seiten Speners, was möglicherweise seine spätere Stellung gegen diesen beeinflußt hat. Bei seiner akademischen Antrittsrede in Wittenberg (1684) hatte er in seiner pathetischen Weise ausgerufen: „O wer doch, du frommer Spener, unter den Theologen deine Wächterstimme annähme; nun aber lassen wir deine pia desideria nur desideria sein und setzen sie in die Klasse platonischer Ideen.“ Auch sonst hatte er in seinen Schriften von Spener mit den höchsten Lobeserhebungen gesprochen (Walch 4, 1090 f.). Als er nach Hamburg kam, hatte Spener ein freundschaftliches Schreiben an ihn gerichtet und die Hoffnung ausgesprochen, daß er sich zu Horb in ein gutes kollegialisches Verhältnis setzen werde. Senior des aus 27 Köpfen bestehenden Hamburger Ministeriums war seit 1688 Samuel Schulz, der seiner Zeit mit Spener in Straßburg studiert und verkehrt hatte und von diesem in seiner Doktordissertation (I, § 39) belobt wird.

Ein erster Zusammenstoß im Ministerium erfolgte März 1688 wegen der seit 1678 in Hamburg eingeführten Opernspiele. Winckler nahm, unterstützt von Hinckelmann und Horb, mit großem Eifer und frommer Befangenheit den Kampf auf, den Mayers Vorgänger Anton Reiser (gest. 1686) gegen die Oper geführt hatte. Mayer verteidigte dieselbe in sophistischer und gereizter Weise und erfreute sich des Beifalls der Mehrheit im Ministerium. Spener stellte sich in einem Brief auf Wincklers Seite, doch nicht unbedingt (L. Bed. 3, 270).

Im Jahr 1689 verursachten zwei Kandidaten der Theologie, Eberhard Zeller und Nikolaus Lange (geb. 1659, gest. 1720 als Superintendent in Brandenburg; vgl. Klaiber, Ev. Volksbibl. III, 219), in Hamburg Unruhe durch Abhaltung von Konventikeln, eigentümliches Gebahren und eigentümliche Lehren. Spener selbst, der mit Zeller in Briefwechsel stand, konnte ihr Benehmen nicht billigen. Namentlich spricht er die Besorgnis aus, die Freiheit der Konventikel ohne Aufsicht des Ministeriums möchte zu groß geworden sein. Die beiden Unruhestifter wurden gemaßregelt und die Ruhe wiederhergestellt (L. Bed. 3, 258 f., 327 ff., 331 ff. Cons. 3, 680 ff.). Mayer war hierbei nicht besonders hervorgetreten.

Da berief auf den 14. März 1690 der Senior einen Konvent des Ministeriums, mit dem Bemerken, man wolle von der Aufrechthaltung der brüderlichen Einigkeit im Ministerium handeln, und legte unerwartet und unvorbereitet den Mitgliedern des Mini-

steriums einen Revers zum Unterschreiben vor, des Inhalts: Nachdem leider Gottes ein und anderer Novator in unsere Gemeinde geschlichen und neue fanatische opiniones verbreitet, bekennen wir hiermit einmütig, daß wir nicht allein nebst der h. Schrift zu unsern libri symbolici halten, sondern auch die einige Zeit her bekannt gewordenen Pseudophilosophos, Antiscripturarios, laxiores Theologos und andere fanaticos, namentlich Jakob Böhme, auch chiliasmum tam subtiliorem quam crassiorem verwerfen, ihre Anhänger für keine Brüder erkennen, sie nicht entschuldigen wollen; ferner daß unsere beständige Meinung ist, alle Kirchenceremonien, wie wir sie von unsern gottseligen Kirchenvorfahren überkommen haben, getreulich fortzupflanzen, und dagegen alle Neuerung, sie habe Namen, wie sie wolle, ob sie gleich das Ansehen gewinne einer Verbesserung des Christentums, so lange unsere Kirche nicht ein anderes veranlaßt, mit Ernst zu verhüten, und also den Kirchenfrieden zu befördern und zu erhalten. — Spener betrachtet als den geistigen Urheber dieses Reverses lediglich Mayer, dem die Bemühungen Horbs, Winckler und Hinckelmanns um rechtschaffenes Christentum und deren Erfolge zuwider gewesen, der diesen ihm mißliebigen Mitgliedern des Ministeriums habe Schwierigkeiten bereiten und in Horb besonders zugleich Spener treffen wollen. Geffcken behauptet, mit Unrecht; denn der Senior Schulz habe es Mayer an orthodoxer Rechthaberei und Ketzermacherei noch zuvorgethan. Beachtenswert ist aber doch, daß nachher gerade und lediglich Mayer als Verteidiger des Reverses sich hervorgethan hat, und deshalb wahrscheinlich, daß er von vorn herein der eigentliche Macher gewesen ist.

Die 17 anwesenden Mitglieder des Konvents unterschrieben alle bis auf Horb. Winckler unterschrieb mit dem Vorbehalt, daß die Konventikel, die er in seinem Hause hielt, unter den verworfenen Neuerungen nicht inbegriffen seien, zog aber nach drei Tagen seine Unterschrift zurück. Die abwesenden zehn Mitglieder gaben nachträglich ihre Unterschrift mit Ausnahme von Hinckelmann. Der Erfolg des Reverses war also, daß Horb, Hinckelmann und Winckler in eine Oppositionsstellung zum Ministerium gedrängt waren.

Angesichts dieser Renitenz holte das Ministerium alsbald (21. März 1690) Gutachten der Fakultäten Kiel, Wittenberg und Greifswald und des Ministeriums in Lübeck ein: Ob nicht ein Ministerium, zumal das von keinem Konsistorium dependieret, wenn

fremde Lehren, die in den libris symbolicis nicht deutlich genug verworfen sind, einschleichen, Macht habe, ob bonum finem, eine gewisse formulam aufzusetzen und dazu sich eidlich zu verbinden; ob dadurch dem Magistrat Eingriff geschehe; was von Jakob Böhmens Lehr und Büchern zu halten 2c. Die Antworten, mehr oder weniger in dem erwarteten Sinn, datierten vom 31. März bis 10. Mai 1690 (Göttinger Acta piet. I).

Inzwischen (9. 4. 1690) beschloß jedoch der Hamburger Senat, die Formel als in seine Rechte eingreifend zu kassieren, und verbot den Druck der von dem Ministerium eingeholten Gutachten, der aber dennoch erfolgte. So hielten sich denn die drei Opponenten gleichfalls berechtigt, ihrer Sache durch Gutachten zu Hilfe zu kommen. Sie wandten sich an den Juristen Samuel Stryk in Frankfurt a. d. O., an die Generalsuperintendenten Bartholomäus Meyer in Wolfenbüttel („Speners Augapfel“ vgl. Beste, Gesch. d. braunschw. Landesk. 280), Nikolaus Alardus in Oldenburg (1644 bis 1699; vgl. A. D. B. 1), Johann Fischer in Riga (1636—1705; vgl. A. D. B. 7; die Gutachten siehe Acta piet. I) und an Spener. Die Fragestellung war freilich eine ganz andere als die vom Ministerium beliebte (wie denn natürlich bei dieser Art, Gutachten einzuholen, auf die Fragestellung sehr viel ankam). Die Fragen lauteten nämlich: 1) Ob einigen in einem Ministerium zustehe, ohne Kommunikation mit dem löblichen Magistrat oder Vorstehern der Kirche, eine neue Kofession oder Extension der vorigen Konfession und Librorum symbolicorum zu verfassen, und dazu ihre Membra und Successores zu obligieren, oder ob solches Recht der gesamten Kirche und allen deren drei Ständen zustehe. 2) Ob es einer ganzen Partikularkirche zukomme, in gewissen Streitfragen, die Religion betreffend, dergleichen Decisiones zu machen, dadurch alle diejenigen von der christlichen Brüderschaft sollten ausgeschlossen werden, welche nicht einerlei in solchen Punkten mit ihnen bekennen, und ob nicht vielmehr der ganzen evangelischen Kirche in Europa präjudiciert werde, man sich über dieselbe die Macht nehme und zu einem neuen Schisma den Weg bahne. 3) Ob die Materie de chiliasmo, wie er crassus und subtilis distinguiert wird, ad fundamentum fidei also gehöre, daß, wo einer in derselben irrt oder das Irrige statuieret, er dadurch von der christlichen Brüderschaft müsse ausgeschlossen werden, und ob es in eines einzelnen Ministerii Macht stehe, zu decidieren, welche errores in solcher

Materie zu tolerieren seien oder nicht. 4) Ob ein Membrum ministerii, das Jakob Böhmes Schriften nicht durchgelesen, noch gehöret, daß derselbe weder von der ganzen Kirche noch einigem Particular-Synodo verdammt worden, und deswegen sich nicht getraut, dessen Verurteilung auf seine letzte Todesstunde zu nehmen, mit gutem Gewissen deswegen solle und könne verdächtig gemacht werden einer schändlichen Sekte und consensus mit Böhme und seinem Anhang. 5) Ob ein gewissenhafter Theologus, der die Unwissenheit und gottloses Leben vieler, so zum Beichtstuhl gehen, täglich erkennt, zur Abhelfung und Besserung nichts thun solle, als was seine Antecessores gethan. 6) Ob christliche Theologen, welche eine eigenmächtige und der ganzen evangelischen Kirche präjudicierliche Eidesformel sich nicht können aufdringen lassen, sich verdächtig machen, als wenn sie mit Weigel, den Rosenkreuzern, Arminianern, Synkretisten, Andr. Osiander die Religionseide nicht dulden können, den Pseudophilosophis, Antiscripturariis, laxioribus Theologis, Chiliasten und Böhmisten zugethan seien und Lust hätten, in ihren Kirchen-Ceremonien Neuerung zu machen.

Die sozusagen einzig zulässigen Antworten waren durch diese Art der Fragestellung schon indiziert, und die Antwort Speners, datiert vom 18. August 1690, entsprach denn auch ganz und voll der gehegten Erwartung, so daß ihr Inhalt schon aus den Fragen sich ergiebt. Bereits am 22. März 1690 hatte übrigens Spener in einem vermutlich nach Hamburg gerichteten Briefe den Hamburger „Religionseid“ verworfen als eine ganz unberechtigte Ausdehnung der symbolischen Bücher (L. Bed. 3, 287 ff.).

Von beiden Seiten, namentlich von Seiten Mayers, war inzwischen die Angelegentheit auf die Kanzel gebracht worden. Der Senat fügte sich (Novemb. 1690) in schwächlicher Weise mehr oder weniger der Mehrheit des Ministeriums und suchte einen Ausgleich zwischen den streitenden Parteien zu Stande zu bringen.

Da erschien unter dem Datum des 24. Januar 1691 gegen Speners Gutachten eine „Schutzschrift“ des Hamburger Ministeriums, die unverkennbar den Stil Mayers an sich trägt. Das Ministerium, beginnt dieser, habe von Spener einen harten Backenstreich bekommen wegen seiner Sorgfalt um die reine Lehre. Mayer beschreibt nun die Konfusion, welche in Hamburg durch die von Spener aufgebrachten Privatkonvente entstanden sei, denn es sei dahin gekommen, daß „Brauer, Schneider, Tabakspinner,

Schuhflicker, Segelmacher ꝛc. eigene Glaubensbekenntnisse, mit grausamen Irrtümern gefüllt, aufgesetzt haben.“ Alle diese Unruhen kämen von den anfänglich wohlscheinenden, vielleicht auch wohlgemeinten Meinungen Speners und von seinem Patrocinieren der verführerischen Neulinge. In der Sache kommt Mayer darauf hinaus: Von einem neuen Religionseid sei gar keine Rede; das Ministerium habe nur die alten, von den neuen Schwärmern nur wieder mit neuen Farben angestrichenen Ketzereien und Irrtümer verworfen; es handle sich nur um eine Erklärung der in dem alten Eid virtualiter enthaltenen Dinge, nicht um eine wesentliche Erweiterung; die symbolischen Bücher würden allen Wert verlieren, wenn eine derartige Anwendung derselben auf die Zeiterscheinungen nicht erlaubt sei; Spener rede überhaupt „sehr kaltsinnig“ von der Formula Concordiae und von der Verpflichtung auf dieselbe; der Chiliasmus sei in jeder Form endgiltig durch die Augsb. Konf. verworfen. Auf den Einwand, man könne Böhme nicht verwerfen, wenn man ihn nicht gelesen habe, antwortet er: Spener verwerfe ja auch die Schriften des Pelagius, Donatus, Manichäus ꝛc., ohne sie gelesen zu haben; es sei überdies Faulheit, wenn ein Geistlicher Böhmes Schriften, die so viel Verwirrung angerichtet, nicht lese; „auf diese Weise würden es alle Ketzer bei Ignoranten und faulen Priestern sehr gut haben.“ Der Gottesdienst solle nicht in die Winkel und Privathäuser verwiesen werden; die collegia pietatis würden leicht conventicula impietatis, latibula haereticorum und in re publica populari Zusammenkünfte der Widerspenstigen und Aufwiegler. — Mayer hatte jedenfalls soviel herausgemerkt, und machte das in seiner Weise geltend, daß es sich bei der ganzen Sache nicht um vereinzelte, formelle und rechtliche Differenzen, sondern um eine materiell wesentlich verschiedene Stellung zu wichtigen Kirchen- und Lehrfragen handele. Und darin lag seine Stärke.[1])

---

[1]) Noch eine Stilprobe dieses Mannes, der unter anderen Verhältnissen einen gewandten und zu allem brauchbaren Advokaten, Journalisten oder Parlamentarier abgegeben hätte: Spener hatte in seinem Bedenken gelegentlich davon geredet, daß das gegenwärtige Jahrh. eine außerordentliche Lust habe, Ketzer zu machen; Mayer (Schutzschrift 31) ruft aus: „Gott sei ewig gepriesen, der in diesem Saeculum solche Ketzermacher erweckt, solche eifrige Elias, die den Baal-Pfaffen ihr Unrecht unter die Augen gesagt. Wären solche Ketzermacher nicht gewesen, ich meine eine synkretistische Sündflut würde ausgebrochen, und ein Babel aus dem evangelischen Zion geworden sein. Gott sei dieser Eiferer für die göttliche Wahrheit und Ketzermacher reicher Lohn im ewigen Leben, erhalte die noch lebenden,

Die Schutzschrift (bei deren Erscheinen Spener an Rechenberg schrieb: Conspirationem universalem theologorum carnalium contra pios adornari non dubito et mox videbimus ex nubibus atris fulgura, vgl. Ad Rech. 1, 590) wurde vom Magistrat in Hamburg konfisziert, jedenfalls um einer weiteren Entwicklung des Streits vorzubeugen, gleichwohl aber in verschiedenen Exemplaren verbreitet (Fht. d. Gl. 14). Auch der Verkauf von Speners Entgegnung wurde in Hamburg verboten, worin dieser unter solchen Umständen nichts Unbilliges sieht (Ad Rech. 1, 573). Diese Entgegnung verfaßte Spener in der Passionszeit 1691; sie erschien, als er bereits in Berlin war, unter dem Titel „Freiheit der Gläubigen von dem Ansehen der Menschen in Glaubenssachen.“ An der Abfassung der Schrift hat Winckler einen gewissen Anteil, insofern Spener ihm das Manuskript übersandte und die von ihm gemachten Anmerkungen und Zusätze verwertete.

Sehr ansprechend ist der Eingang der Schrift. Er erinnert, wie der Titel, in gewisser Art an Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen.“ Spener handelt von der christlichen Freiheit im Allgemeinen; sie besteht in der Freiheit von der Sünde, vom Gesetz, von Menschensatzungen und aller Menschenautorität. Der Glaube des Christen beruht unmittelbar auf der Offenbarung Gottes in seinem Wort, dessen Wahrheit in den Herzen durch den heiligen Geist versiegelt wird, nicht auf der Person der Apostel, noch weniger auf dem Ansehen der Kirche oder gar eines einzelnen Standes in der Kirche. Allerdings könne die Kirche, wie sie in den symbolischen Büchern gethan, gewisse für die Kirchendiener verbindliche Normen und Formen der Lehre aufsetzen, und insofern habe sie eine gewisse „Gewalt“, doch ohne deshalb eine „Meisterschaft“ über den Glauben auszuüben. (Hier steckt, wie sich uns später zeigen wird, ein von Spener ungelöster Knoten; biblische Freiheit und bekenntnismäßige Gebundenheit werden nicht klar und haltbar gegeneinander abgegrenzt). Der Teufel sucht diese christliche Freiheit auf jede Weise zu verkehren. Vom Papsttum her schleicht sich dieses Übel in die evangelische Kirche ein. Ein Beispiel hierfür sei das Vorgehen des Hamburger Ministeriums. Mit seiner Schutzschrift habe es die Sache nur schlimmer gemacht. Und nun geht

seiner Kirche zum Trost. Gott aber erbarme sich über seine kleine Herde und gebe, daß sie behütet und bewahret werde vor dem Engel der Gemeine zu Laodicäa, über welchen göttliche Majestät eifert.“ (Offenb. Joh. 3, 14—16.)

Spener diese Schutzschrift Schritt für Schritt durch, wobei er nochmals nachweist, daß es sich in der That in dem Hamburger Religionseid um neue, und zwar sehr weitgehende und dehnbare Verbindlichkeiten handle, und über Chiliasmus, Böhme und Konventikel seine früheren Aufstellungen wiederholt.

Dieser Schriftenwechsel mit dem Hamburger Ministerium bildete die Einleitung zu einer längeren litterarischen Fehde, die sich während des Berliner Aufenthalts Speners bis 1696 fortspann. Spener hatte sich, durch seine Hamburger Freunde engagiert, halb freiwillig, halb unfreiwillig, über seinen freieren und eigentümlichen kirchlichen Standpunkt weiter herausgelassen, als er im Allgemeinen bis dahin gethan. Namentlich die Frage der Autorität der Symbole, der Symbolgläubigkeit und Symbolverpflichtung war in einer Weise aufgerührt worden, daß sie nicht mehr zur Ruhe kommen konnte.

Dasselbe Jahr 1690, welches Leipzig und Hamburg in kirchlicher und theologischer Bewegung sah, zeitigte ähnliche Bewegungen und die entsprechenden litterarischen Produkte an verschiedenen andern Orten. Namentlich die Frage der Collegia pietatis spielte an verschiedenen Orten eine Rolle. In Gießen trat Johann Heinrich Majus (1653—1719; vgl. A. D. B. 20), begünstigt von dem Landgrafen Ernst Ludwig, gegen Hanneken mit Erfolg für Konventikel ein. In Jena erfuhr Kaspar Sagittarius (1643—1694; vgl. A. D. B. 30) heftigen Widerspruch mit seinen pietistenfreundlichen Theses de pietismo genuino 1691. In Stolp in Pommern stellte ein Freund Speners, Philipp Christoph Zeise, den Satz auf, daß die Wiedergeborenen das Gesetz halten können (1691). In Erfurt begann der Konflikt 1690 und endigte damit, daß am 18. 9. 1691 Francke ausgewiesen wurde, „weil seinetwegen Unruhe entstanden", und Breithaupt seine Demission einreichen mußte. Beide wurden auf diese Weise nach Brandenburg gedrängt, wo Spener sein Asyl bereits gefunden.

5. Angriffe auf Speners kirchliche Stellung, abgesehen von seiner Verwicklung in die Leipziger und Hamburger Bewegung.

Spener hatte in seinem Sendschreiben an die sächsische Geistlichkeit, wie auch in seinem Gutachten über die Leipziger Bewegung seine bekenntnismäßige Rechtgläubigkeit aufs schärfste betont, und seine „Glaubenslehre" sollte beiläufig bis ins Einzelne den Nachweis seiner Rechtgläubigkeit erbringen. Dennoch blieb seine kirchliche

Stellung, auch abgesehen von seiner Verwicklung in die Leipziger und Hamburger Bewegung, nicht unangefochten. Er steckte „zwischen Thür und Angel". Den einen ging er nicht weit genug. Ein „Zeuge der apostolischen Wahrheit" wirft ihm vor, daß er das Werk des Herrn nicht aufrichtig und eifrig genug treibe und fleischlicher Furcht Raum gebe. Die andern werfen ihm vor, daß er solche Eiferer nicht heftig genug verdamme (Bed. 4, 556; 3, 710 ff.) Konrad Tiburtius Rango in Greifswald (1639—1700; vgl. A. D. B. 27) droht 1687 mit einem „Spenerus errans", in welchem er Arndianismus, Spenerianismus und Scriverianismus refutieren will. Spener würde das Ärgernis bedauern, das eine solche Schrift gäbe, wenn es auch eine Ehre für ihn wäre, in solcher Gesellschaft angegriffen zu werden (L. Bed. 3, 291 ff.). In „Natur und Gnade" will man einen gewissen Synergismus finden, der der Formula Conc. widerspreche (Cons. 3, 624 ff.). An vielen Orten Deutschlands redet man (1688) vom Spenerianismus, wie wohl doch Spener sich bewußt ist, keine neue Sekte anzufangen. Was Anstoß erregt, sind nach Speners Ansicht hauptsächlich zwei Lehren, 1. daß der Glaube keine müßige unfruchtbare Einbildung sei; 2. daß ein Prediger der Welt und sich selbst absterben müsse (Bed. 4, 596 ff.). Alberti hat 1689 Speners Orthodoxie inprimis in doctrina de servatione legis verdächtig gemacht. Spener macht ihm briefliche Vorhaltung. Zum mindesten hätte er ihn zuvor privatim ermahnen sollen (Cons. 3, 676 ff.)

Daniel Hartnack (geb. 1642), der sich als Professor am Gymnasium zu Erfurt in der Kontroverse gegen Stenger besonders hervorgethan hatte (Walch 4, 946 ff.) — er starb 1708 nach einem wechselvollen und wenig rühmlichen Leben (vgl. Jöcher) als Rektor in Schleswig — ließ im Frühjahr 1690 einen „Anweisenden Bibliothekarius der studierenden Jugend" ausgehen, in welchem er, wie Spener sagt, diesen „in etlichen Stücken mit einigem Schein" des Arminianismus und Socinianismus anklagt. Spener antwortet ihm April 1690 in einer „Abgenötigten Rettung."

Vielleicht, ja wahrscheinlich, sind an Hartnack die beiden Schreiben vom 20. 2. 1690 und 1. 3. 1690 (Cons. 3, 695 f. 703 ff.) gerichtet, in welchen Spener den Adressaten, der seine Rechtgläubigkeit öffentlich angreifen will, beschwört, doch davon abzustehen und, wo er Anstoß nehme, lieber ihn persönlich um Aufklärung zu bitten. Spener betont seine Rechtgläubigkeit, die noch niemand als Dilfeld und Breving angegriffen habe, mit Berufung auf seine

öffentlichen Schriften, indem er etwaige freiere Äußerungen in seinen Briefen mit der in Briefen erlaubten freieren Form rechtfertigt. Der Ton der beiden Schreiben ist nicht gerade ein männlich-imponierender.

Streift man von Hartnacks Beschuldigungen die sonderbare Einkleidung der Spenerschen Ketzereien als Arminianismus und Socinianismus ab, so ergiebt sich eine Bemängelung derjenigen Hauptpunkte der Spenerschen Theologie, welche auch die nachfolgenden litterarischen Gegner Speners immer wieder vorgebracht haben. Es betrifft also der Hartnacksche Angriff nicht einen „Nebenstreit“ (Walch), sondern er ist ein vorbildliches Resumé der späteren Angriffe. Spener werfe Glauben, Gehorsam und gute Werke durcheinander, lehre synergistisch, fordere eine unmögliche Haltung der Gebote, mache einen Unterschied zwischen der sittlichen Verpflichtung im Alten und im Neuen Testament, mache das Predigtamt gering, rede Weigelianern, Widertäufern, Papisten und Reformierten das Wort, empfehle und beantworte ketzerische Bücher rc. Noch mehr, sagt Hartnack, habe ich auf dem Herzen; „es möchte aber für diesmal genug sein.“

Spener entschließt sich nur deshalb zu einer Entgegnung, weil die Darlegung Hartnacks auf unkundige Leser Eindruck machen und so seine amtliche Wirksamkeit beeinträchtigen könne. Er hebt hervor, wie der Gegner eine sonderbare Begierde verspüren lasse, die Kraft der Heiligung zu bestreiten; ja darauf laufe der ganze Angriff hinaus, die Heiligung zu untergraben. Die Verketzerungssucht entspringe daraus, daß Spener das pharisäische Wesen, welches am äußeren Bekenntnis und Gottesdienst sich begnügen lasse, ernstlich angegriffen habe, worüber weltliche und fleischliche Herzen sich notwendig erzürnen. Spener eignet sich, nur in anderem Sinne, Hartnacks Wunsch an: „Wie bedürfte unser Luthertum eines Lutheri, das rechte Luthertum wieder herbeizubringen.“ Er schließt mit einem herzlichen Gewissensappell an Hartnack.

Immer mehr, schreibt Spener am 17. 7. 1690, offenbarten sich, namentlich im geistlichen Stand, seine Feinde wie seine Freunde. Eben daran, daß seine Arbeit dem Teufel ungemein wehe thut, erkennt Spener, daß sie gesegnet ist. (L. Bed. 2, 336.) Seit dem kritischen Jahr 1689 hat Gott ihm mehr Mut, getrostere Freudigkeit und eine stillere Seele gegeben, so daß er sich wenig ängstet und allein die bedauert, die sich an ihm versündigen (L. Bed. 2 342 f.).

6. Der Abgang von Dresden.

Bericht über den Abgang Speners im Dresdener Archiv. — Ad Rech. I. passim.

Die Stellung Speners in Dresden war, wie er selbst fühlte, durch das gespannte Verhältnis zum Kurfürsten (vgl. S. 221) auf die Dauer unhaltbar geworden. Im April 1689 bereits wird ihm durch einen vornehmen Herrn die Mitteilung gemacht, der Kurfürst von Brandenburg wünsche ihn nach Brandenburg zu ziehen und werde ihm freie Hand lassen, was er zur Erbauung dienlich achte, ohne Hindernis einzuführen. Dieses Anerbieten machte nicht geringen Eindruck auf Spener, weil er sich in Dresden die Hände gebunden sah, und wir sehen ihn zum Weggehen ziemlich bereit (Ad Rech. 1, 336. 338. L. Bed. 2, 342 f.). Auch zeigte er sich auf eine entsprechende „Sondierung" Juni 1689 nicht abgeneigt, eine Stelle bei der deutschen Gemeinde in Stockholm anzunehmen (L. Bed. 3, 266. 635 ff.).

Pfingsten 1690 ergeht durch Meinders Vermittlung die Anfrage an Spener, ob er die durch Teubers Tod nach kurzer Besetzung wieder freigewordene Propstur in Berlin annehmen wolle; man verspricht ihm dieselben Vorteile wie im vorhergehenden Jahr (Ad Rech. 1, 492 f.). Spener antwortet am 12. 6. 1690, daß er diesem Ruf gern folgen würde, wenn er ohne sein Zuthun seines Postens in Dresden enthoben würde. Von sich aus könne er gewissenshalber seinen Posten nicht verlassen. Halte man in Berlin dafür, daß er dort mehr ausrichten könne, als in Dresden, so möge der Kurfürst von Brandenburg bei dem Kurfürsten von Sachsen seine Entlassung auswirken (Bed. 3, 848 ff.). Spener zweifelte auch eine Zeit lang nicht, daß der Kurfürst ihm die Entlassung geben werde, aber der Geheime Rat wiederriet dieselbe, und der Kurfürst gab sie nicht (Ad Rech. 1, 474.)

Am 19. 10. 1690 kehrte der Kurfürst von einem Feldzug an den Rhein zurück, wo er das Kommando der gegen Ludwig XIV aufgestellten Reichsarmee geführt hatte. Er beklagte sich bei seiner Umgebung, daß er seines Oberhofpredigers wegen sich in Dresden nicht aufhalten könne. Wenn Spener nicht gehen wolle, würde er genötigt sein, seine Residenz in Freiburg oder Torgau aufzuschlagen (Ad Rech. 1, 354). Immerhin merkwürdige Zeiten, wo ein Kurfürst eines Oberhofpredigers wegen daran denken konnte, seine Residenz zu verlegen! Als Spener sich am 1. 12. 1690

zur Audienz meldete, schrieb der Kurfürst an den Präsidenten des Geheimen Rats von Gersdorff: „So wenig könne er den Anblick Speners ertragen, noch weniger seine Predigten hören, daß er genötigt sein werde, seine Residenz zu verlegen.“ Ihn einfach „entlassen konnte er nicht“, „damit nicht wegen dieser Ursache das Auge von ganz Deutschland auf ihn gezogen werde“ (Köstlin, Halte was du hast IX. 1886, S. 111, nach ungenannter Quelle; vgl. Cons. 3, 733. L. Bed. 3, 402.) In Berlin wiederum zögerte man Spener zu berufen, weil man befürchtete, der Kurfürst werde auch dann die Entlassung verweigern.

Im Februar 1691 wurde auf Grund weiterer Einblasungen die Verstimmung des Kurfürsten gegen Spener noch heftiger. Er trug dem Geheimratskollegium auf, Spener „zur Vermeidung von allerlei Inconvenientien“ zur freiwilligen Verzichtleistung auf sein Amt zu disponieren, wobei Spener eine Pension in Aussicht gestellt werden sollte, wiederum mit der Motivierung, daß der Kurfürst sonst genötigt sein werde, seine Residenz zu verlegen. (Ad Rech. 1, 603. 606). Spener setzte sofort (3. 3. 1691) mündlich und schriftlich dem Präsidenten des Geheimen Rats auseinander, daß er seine Demission nicht nehmen könne. Ginge er freiwillig nach Brandenburg, so provoziere er iudicia parum aequa, er müsse vertrieben werden (Ad Rech. 1, 601). So befand sich die Angelegenheit in den ersten Märztagen „in der Krisis“ (Ad Rech. 1, 597. 599. 595). Spener wollte nicht freiwillig gehen, und der Kurfürst ihn nicht schicken. Ein vermittelnder Vorschlag des Geheimen Rats, Spener solle statt in der Kapelle des Kurfürsten in derjenigen der Kurfürstin seine Gottesdienste halten, fand ebenfalls bei dem Kurfürsten keine Gnade (Ad Rech. 1, 592).

Nun wurde auf irgend eine Weise (durch einen Herrn von Flemming? Ad Rech. 1, 590) von Dresden aus ein Wink nach Berlin gegeben (L. Bed. 3, 402), etwa in den Tagen vom 15. bis 20. März, daß eine eventuelle Anfrage des Kurfürsten von Brandenburg um Überlassung Speners zustimmend beantwortet werden würde. Thatsächlich schrieb der Kurfürst von Brandenburg (am 21. 3. 1691) an den Kurfürsten von Sachsen um Überlassung Speners, die sogleich zugestanden wurde. Am 28. 3. 1691 erging von Berlin aus an Spener die Berufung zum Konsistorialrat, Propst und Inspektor zu St. Nikolai. Spener schreibt an Rechenberg (1, 586) in Erwartung dieser Berufung (31. 3. 1691), wenn

er keinen andern Grund hätte, sie anzunehmen, so sei es der, daß Gott ihm damit einen Ort anzeige, wo er sicherer sein werde a rabie theologorum. Zwei Tage, ehe die Berufung von Berlin eintraf, erhielt Spener seine von Schloß Hartenfels bei Torgau (31. 3. 1691) datierte Entlassung in einem höflich-frostigen Schreiben des Kurfürsten (ut saltem dimissio gratioso colore pingatur, Ad Rech. 1, 584), welches auf die mit dem Kurfürsten von Brandenburg getroffene Vereinbarung Bezug nahm (K. G. S. 1, 67 f.). — Etwa am 5. April erhielt Spener sein Berufungsschreiben, froh, daß ihm nun Gott seinen Willen gezeigt habe. Er hatte wieder die Genugthuung, sich rein passive verhalten zu haben (Ad Rech. 1, 634. Bed. 3, 854 f. L. Bed. 3, 402).

Am 10. 4. 1691 berichtete Spener dem Ministerium in Berlin, wie es zwischen den beiden Kurfürsten mit ihm „in Richtigkeit gekommen" sei (Bed. 3, 854 f.). Er betont das friedliche Verhältnis, in welchem er stets mit seinen Kollegen in Frankfurt gestanden. In einem Schreiben vom 18. 5. 1691 empfiehlt er sich dem Bürgermeister und Rat von Berlin, ebenfalls auf seine zwanzigjährige Frankfurter Wirksamkeit hinweisend, während welcher er in keiner Weise in die Gerechtsame des Rats eingegriffen habe (Bed. 3, 856 f.)

Herzliche Abschieds- und Ermahnungsschreiben richtete Spener am 25. 5. 1691 an die beiden kurfürstlichen Prinzen, den präsumtiven Thronerben Johann Georg (geb. 1668), unter dessen Regierung er gehofft, mehr „Gelegenheit und Vorschub, das Gute zu befördern, zu finden", und Friedrich August (geb. 1670), den er unter anderm ermahnt, den mütterlichen Ermahnungen stets bei sich Platz zu geben (Bed. 3, 857 ff; 865 ff.) Wehmütig berühren diese Schreiben, wenn man bedenkt, wie wenig die beiden Prinzen nachmals den Wünschen und Hoffnungen Speners entsprochen haben.

Pfingstmontag den 1. 6. 1691 hielt Spener seine Abschiedspredigt. Auf seine Wirksamkeit zurückblickend muß er bekennen, daß er zwar an einzelnen Seelen manches gewirkt, aber im Ganzen wenig Früchte gesehen hat. Er weiß nicht ein einziges Laster zu nennen, das abgenommen hätte, wohl aber solche, die gewachsen sind. Es betrübt ihn, daß sein Wort über die Meisten nur ein Zeugnis zum Gericht sein wird. Wo Jemand den Forderungen des Herrn nachleben will, weiter als die gemeine Weltmode mit sich bringt, da spricht man von Heuchelei, Heiligenfresserei, pharisäischem

Wesen und verdächtigt ihn falscher Lehre. „Wo ich," ruft er aus, „dieses sächsischen Landes und dieser Gemeinde vergessen sollte, würde es der Herr von mir fordern." Am folgenden Tag richtete Spener ein kurzes Abschiedsschreiben an den Kurfürsten. Er versichert nochmals, daß er alles in seinem Amt in treuester Absicht gethan hat „ohne alle Intrigue" und immer die reine Lehre nach den symbolischen Büchern vorgetragen (Bed. 3. 871).

Am 3. 6. 1691 verließ Spener Dresden. Ein Vornehmer gab bei Speners Weggang eine Schrift heraus: „Weib, was weinest du?" Ein anderer Verse mit der Überschrift: „Über den leider erfolgten Abzug des hocherleuchteten, geist- und lehrreichen Mannes Herrn D. Spener wollt in nachfolgendem ihre herzliche Liebe und schuldige Dankbarkeit erweisen die seither in seinem Katechismus-examen von ihm treu und sorgfältig unterrichtete Dresdenische Jugend" (Auszug bei Gerber). Es ist glaubhaft, was Spener sagt, daß sein Abgang von Dresden daselbst, von einigen Hofleuten und Kollegen abgesehen, schmerzlich empfunden wurde (Cons. 3, 734). — Spener besuchte unterwegs in Colditz seine verheiratete Tochter, Herrn von Seckendorff auf seinem Landsitze bei Meuselwitz, in Lichtenburg die verwittwete Kurfürstin von der Pfalz und langte am 6. 6. 1691 in Berlin an.

In einem kurz nach seiner Ankunft in Berlin geschriebenen Brief „an einen auch dimittierten und anderwärts wieder berufenen Theologen" sagt er, daß sein Aufenthalt in Sachsen ihn nicht gereue; nicht nur, daß einzelnen Seelen „zeit seiner Anwesenheit" die Augen weiter geöffnet worden sind, es ist auch „inner solcher Zeit" in Dresden wie in dem ganzen Lande eine starke Bewegung erregt worden, daß man insgemein hat angefangen, etwas mehr aus dem Schlafe aufzuwachen. Einigen hat solches Licht wehe gethan, und sie haben deswegen es auszulöschen getrachtet, andere haben sich beflissen, es anzunehmen und andern auch vorzutragen oder doch gut davon zu reden (Bed. 3, 875, vgl. 840 ff.). — So dankt er noch im Jahre 1697 Gott, daß er ihn nach Sachsen geführt, aber auch wieder herausgeführt habe (Ad Rech. 2, 350).

Besonders schwer fiel Spener der Abschied von der Kurfürstin, die bis zuletzt versucht hatte, Spener in Dresden zu halten (Ad Rech. 1, 510), eventuell durch Versetzung an eine Stadtkirche. Nach dem bereits am 12. 9. 1691 erfolgten Tode Joh. Georgs III. zog sich die Wittwe nach Schloß Lichtenburg bei Prettin an der

Elbe zurück, zu ihrer bereits dort residierenden verwittweten Schwester. Hierhin richtete Spener jährlich, zum letzten Mal 1704, ein ausführliches Neujahrsschreiben, hier besuchte er jährlich die beiden Fürstinnen, um ihnen eine Predigt zu halten und das heilige Abendmahl zu reichen, hier hielt er am 25. 5. 1704 eine seiner letzten Predigten. Hier starb die getreue Freundin Speners 1717.

Nach dem Tode des Kurfürsten (Spener hat mit Freuden gehört, daß derselbe vor seinem Tode sich noch geändert habe et multa cum devotione vitam clausisse, Ad Rech. 1, 544) richtete Spener (21. 9. 1691) ein Kondolenzschreiben an den Thronfolger, Johann Georg IV. (Bed. 3, 880 ff.), in welchem er denselben auf den Ernst und die Wichtigkeit der kirchlichen Lage in Sachsen hinwies, „wo die reine Lehre wohl erhalten worden, aber viel Mängel in Kirchen und Schulen seien". Er bittet den Kurfürsten, seinen Einfluß dahin anzuwenden, daß die Übung der wahren Gottseligkeit in Schwung komme, als welche die Kraft und Zweck der reinen Lehre sei. Überhaupt versuchte Spener, den neuen Kurfürsten gegen die antipietistische Bewegung in Sachsen auszuspielen, doch, wie wir hören werden, mit schwachem Erfolg. Bereits am 27. 4. 1694 folgte Joh. Georg IV. seinem Vater ins Grab, nachdem er durch sein Verhältnis zu der berüchtigten Magdalena Sibylla von Neidschütz (geb. 1675) dem Lande kein geringes Ärgernis gegeben hatte. Merkwürdigerweise ist auch Spener geneigt, diese Verirrung auf Einwirkung von „Zauberei" zurückzuführen und damit teilweise zu entschuldigen (L. Bed. 3, 551).

Auf Johann Georg IV. (A. D. B. 14) folgte sein jüngerer Bruder Friedrich August I. (als König von Polen seit 1697 August II), bekannt durch herkulische Leibeskraft, noch bekannter durch schrankenlose Hurerei (Förster, die Höfe und Kabinette Europas im 18. Jahrh. III. 1839. A. D. B. 7). Auch an ihm suchte Spener anfangs einen Rückhalt gegen die antipietistische Partei zu gewinnen. Ein schwerer Schlag war es für Spener, als August, durch seine Stellung das Haupt der Protestanten in Deutschland, 1697 um der polnischen Krone willen zum Katholizismus übertrat. In drei Briefen schüttete Spener sein Herz an die kurfürstliche Mutter aus. Er knüpft an dieses Ereignis die schlimmsten Befürchtungen für die Zukunft der evangelischen Kirche und sucht den Einfluß der Mutter dahin geltend zu machen, daß wenigstens

der Übertritt der Gemahlin Augusts und seiner Kinder verhindert würde (L. Bed. 3, 648 ff. 501). Das traurige Ereignis veranlaßt Spener, seine „Christliche Aufmunterung zur Beständigkeit bei der reinen Lehre des Evangelismus“ wieder herauszugeben (Bed. 3, 967). Gleichwohl mußte er die Verleumdung hören, er habe diese Apostasie befördert, indem er auf vorherige Anfrage erklärt habe, sie könne ohne Gefahr der Seligkeit geschehen (L. Bed. 3,753. Ad Rech. 2, 314 f.).

Dreimal war davon die Rede, Spener wieder nach Sachsen zurückzurufen. Das erste Mal nach dem Regierungsantritt Joh. Georgs IV. (1691). Die nunmehrige Kurfürstin-Mutter gab die Anregung, und Spener zeigte sich nicht gänzlich abgeneigt (L. Bed. 3, 448 f.). Das zweite Mal nach dem Tode Joh. Georgs IV. (1694), wiederum auf Veranlassung der Kurfürstin-Mutter und vielleicht auch der Gemahlin des verstorbenen Kurfürsten, Eleonore Erdmute Luise, einer geborenen Prinzessin von Sachsen-Eisenach, verwitweten Markgräfin von Ansbach-Bayreuth, die mit Spener in guten Beziehungen stand (K. G. S. 2, 1328). Auch an der Gemahlin August des Starken, des nunmehrigen Thronfolgers, Christiane Eberhardine von Brandenburg-Kulmbach, der „letzten evangelischen Kurfürstin von Sachsen“ (vgl. Blanckmeister, Chr. Eberhardine 1891) hatte Spener, wie es scheint (L. Bed. 2, 297 ff.), eine Gönnerin. Diesmal verhielt sich Spener ablehnender. Bei der in Sachsen herrschenden Stimmung erwartet er sich nur Schwierigkeiten und keine gesegnete Wirksamkeit, wenn er dahin zurückkehrte (L. Bed. 3, 806 f.), ja, so schrieb er schon am 19. 1. 1694 an Rechenberg (2, 385), es hieße Gott versuchen, sich wieder unter so viele Feinde zu begeben. Doch noch einmal versuchte seine kurfürstliche Freundin (1698), ihn nach Sachsen zu ziehen. Der Kurfürst-König hatte angeblich bereits seine Einwilligung gegeben. Spener fand die Sache der Überlegung und der Begutachtung durch Freunde wert. Doch glaubte er, gewisse Garantieen gegen den ihm gehässigen Clerus Saxoniae verlangen zu müssen. Die Unmöglichkeit, sich hierüber zu verständigen, und der Widerstand des Klerus wird die Verhandlungen zum Scheitern gebracht haben (Cons. 3, 767 f. L. Bed. 3, 367 ff.).

Achtes Kapitel.

Spener in Berlin. Die Jahre des Kampfes (1691—1698).

1. Die Verhältnisse in Brandenburg und Berlin.

Merian, Topographia Electoratus Brandenburgici [1652] S. 26—29. — Müller und Küster, altes und neues Berlin [1737 ff.] Geppert, Chronik von Berlin I. 1839. Schwebel, Abhandlungen zur Kulturgeschichte der deutschen Reichshauptstadt 1884. — Hahn, Friedrich I. 1861. 3 Aufl. 1876. Frhr. v. Ledebur, König Friedrich I. 1878. Paulig, Friedrich I. 1886. 2. Aufl. 1890. — Hering, neue Beiträge zur Gesch. der ev. reformierten K. in den preußischen und brandenburgischen Landen 1786. Brandes, Gesch. der kirchl. Politik des Hauses Brandenburg I. 1872. Wangemann, Una sancta II. 1883.

Im Jahre 1613 war Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg (A. D. B. 14) zur reformierten Kirche übergetreten, teils persönlicher Neigung und Überzeugung, teils politischem Interesse folgend, ohne freilich den Übertritt seines Landes erlangen zu können. Er bereits untersagte seinen Unterthanen den Besuch der Universität Wittenberg (wegen einer 1614 von dort ausgegangenen heftigen Schmähschrift gegen die Einführung der verdammten Kalvinisterei in Brandenburg) und befahl, die Konkordienformel aus der Sammlung der symbolischen Bücher der lutherischen Kirche seines Landes zu streichen. Friedrich Wilhelm, der Große Kurfürst (regiert 1640 bis 1688; vgl. A. D. B. 7), setzte die meiste Zeit dem aus lutherischen und reformierten Mitgliedern bestehenden Konsistorium reformierte Präsidenten, verbot 1656 die Verpflichtung auf das „schmähsüchtige Buch der Konkordienformel", versuchte 1662 durch ein Religionsgespräch eine Annäherung der Lutherischen und Reformierten seines Landes herbeizuführen und erließ (wegen der Haltung, die die Wittenberger Theologen bei diesem Anlaß einnahmen) von neuem eine Verordnung, welche den Brandenburgern den Besuch der Universität Wittenberg untersagte. In demselben Jahre 1662 (erneuert 1664) erschien das bekannte Edikt, welches, laut einer dazu erlassenen Deklaration, nicht die bescheidene und sachliche, aber die schmähsüchtige, verleumderische und willkürlicher Konsequenzmacherei sich bedienende Polemik gegen die reformierte Kirche und Lehre verbot. Eine Verordnung von 1663 machte den Gebrauch des Exorcismus bei der Taufe abhängig von dem Wunsch der Eltern. Zeitweilig wurde auch der Gebrauch der weißen Chorröcke und das Vortragen der

Kreuze bei Leichenbegängnissen verboten, „weil es unleugbar, daß diese Sachen noch Reliquien aus dem Papsttum“ seien. Derartigen Beeinträchtigungen der Lutheraner stand aber nicht nur eine ebenso entschiedene Unterdrückung des Prädestinationsdogmas gegenüber, sondern auch zahlreiche Akte positiver und verständiger Fürsorge für das kirchliche und religiöse Leben in beiden Kirchen. So verlangte eine Verordnung von 1662, daß die Studenten der Theologie sich des Schriftstudiums mehr befleißigen sollten. Eine Kirchenordnung von 1685 schrieb — bereits ganz im Sinne von Spener — vor, daß die Prediger besonders die Artikel von der Rechtfertigung des armen Sünders vor Gott, von der wahrhaften Buße und Bekehrung, vom rechten Christentum, vom lebendigen und durch die Liebe thätigen Glauben treiben sollen, damit der falsche Wahn und sehr gemeine Irrtum, als ob der wahre, lebendige, seligmachende Glaube ohne die Früchte der guten Werke sein könne, den Leuten ausgeredet, und das wahre innerliche Christentum recht gepflanzt werde.

In den Bahnen seines Vaters wandelte in kirchenpolitischer Beziehung der minder große und thatkräftige Sohn, Friedrich (geb. 1657; 1688—1701 Kurfürst von Brandenburg, als solcher Friedrich III; 1701—1713 erster König von Preußen, als solcher Friedrich I; vgl. A. D. B. 7). Spener rühmt, wie unter seinem Szepter die lutherische Kirche nicht allein „in ungekränkter Freiheit nach ihrem Gewissen und Bekenntnis Gott dienen könne“, sondern wie desselben Sorgfalt auch dahin gehe, daß die Glieder der lutherischen Kirche zu dem rechtschaffenen Wesen in Christo angewiesen, der lebendige Glaube in den Herzen der Zuhörer gepflanzt und dahin zielende Edikte erlassen würden (Zuschr. der Rettung gegen Grabe. Cons. 3, 724). Ja von diesem reformierten Fürsten erlange man manches zur Beförderung des Guten, was man von einem lutherischen nicht erlangt hätte (L. Bed. 2, 302). In Wirklichkeit lag dem Kurfürsten nicht sowohl die Gottseligkeit, sondern hauptsächlich der Friede zwischen Lutherischen und Reformierten am Herzen. Er überließ die kirchlichen, wie seine sonstigen Regierungsangelegenheiten am liebsten seinen Geheimräten und Ministern. Milde und duldsam war er in religiöser Beziehung, abgesehen von den Traditionen seines Hauses, hauptsächlich aus Gleichgiltigkeit. Für seine Person hatte er weit mehr andere als religiöse Interessen. Prachtliebe, Eitelkeit, Verschwendung, die Sucht zu glänzen und

repräsentieren beschäftigten ihn. Diese seine Eigenschaften kamen der Hauptstadt und dem Lande insofern zu gut, als er Berlin durch prächtige Bauten verschönerte, Gewerbe und Fabriken begünstigte, auch nach Leibniz's Plan 1700 die Akademie der Wissenschaften in Berlin gründete. — Die belebtere geistige Physiognomie Berlins wurde zudem durch den Einfluß der zahlreichen französischen Refugiés mitbestimmt.

Bei der beregten kirchlichen Stellung des brandenburgischen Hauses und bei den eigentümlichen Verhältnissen der brandenburgischen lutherischen Kirche ist es nicht als ein Zufall oder als ein Akt gelegentlicher Gefälligkeit gegen den Kurfürsten von Sachsen anzusehen, daß man Spener nach Berlin zog. Eine gewisse Wahlverwandtschaft der kirchlichen Interessen spielte mit, wenn dies auch aktenmäßig nicht zum Ausdruck oder den Beteiligten überhaupt nicht deutlich zum Bewußtsein kam. Bereits vor Jahren hatte man einmal bei Spener wegen Übernahme einer Generalsuperintendentenstelle in der Mark angefragt, und Spener kannte seit lange die unionistische Tendenz des brandenburgischen Fürstenhauses (Bed. 1, 568. 599. 743. L. Bed. 1, 114; 3, 30 ff. 781). Ja Blanckmeister (Dresdens kirchengesch. Bedeutung S. 59) will den Weggang Speners von Dresden und seine Berufung nach Berlins als ein typisch weltgeschichtliches Ereignis betrachtet wissen. Die Führerrolle in der protestantischen Welt, welche die Wettiner wegwarfen, wurde von den Hohenzollern, dem Herrschergeschlecht der Zukunft, aufgenommen.

Die Gegner Speners hatten also ganz recht, wenn sie Speners Übergang nach dem reformierten Brandenburg als eine Thatsache von prinzipieller Bedeutung behandelten. Das war ja allerdings nicht richtig, daß Spener erst in und nach seinem Übergang nach Brandenburg sein wahres unlutherisches, unionistisches Herz gezeigt habe, wie man sagte. Denn machte er auch von seiner unionistischen Gesinnung in Berlin noch weniger Hehl als früher, so hatte er sie doch vorher schon deutlich genug merken lassen. Es traf aber auch nicht den Kern der Sache, wenn Spener den „Verleumdungen", er sei in reformierte Dienste getreten, er suche unter den Reformierten sein Glück u. dgl. — Gerüchte, wie er sie allerdings voraus gesehen hatte und voraussehen mußte —, nur Folgendes entgegensetzt: 1) Die kurfürstliche Berufung verweise ihn nicht auf die reformierte Lehre, sondern auf die Augsb. Konfession; er sei an eine

lutherische Kirche berufen. 2) Die lutherische Kirche habe in Brandenburg mehr Freiheit, als man anderwärts glaube; er könne in Berlin ebenso predigen, wie in Dresden; auch die Polemik gegen die Reformierten sei erlaubt. (Gleichsam zum Beweise dessen brachte Spener in seiner Antrittspredigt eine „herzliche Erinnerung an die reformierten Lehrer", die Prädestination betreffend, an.) 3) Er habe sich bei der Berufung nach Berlin passiv verhalten und sei nicht dahin gegangen „bewogen durch ein sonderlich Verlangen, unter den Reformierten zu sein". 4) Das Konsistorium sei von Mitgliedern beider Konfessionen besetzt. 5) Der Exorcismus werde nur ausgelassen, wenn die Eltern es wünschten (Bed. 3, 872 ff. Cons. 3, 733). Wie sich Spener allerdings in einer andern und freieren Atmosphäre in Berlin wußte, das geht aus einem Schreiben an Rechenberg vom 29. 12. 1691 hervor: Ich bin, sagt er, hier in einer Kirche, quam pressam vocant, sed in qua maiori libertate viva et sola salvifica fides urgeri potest, quam alibi, ubi tyrannis theologorum omnibus gravis incumbit, qui horum non probant omnia (Ad Rech. 1, 514).

Berlin zerfiel 1691 noch in verschiedene mehr oder weniger von einander unabhängige Stadtgemeinden. Neben den alten Gemeinden Berlin und Cölln waren in jüngerer Zeit der Friedrichswerder und die Dorotheenstadt entstanden. Diese Gemeinden und andere neu heranwachsende Vorstädte wurden erst 1709 unter einer Verwaltung vereinigt. Seit der Regierung des Großen Kurfürsten war die Stadt mächtig im Wachsen begriffen. Von 1688—1713 wuchs die Einwohnerzahl von 20000—50000. Um das Jahr 1700, wo die Geburtsziffer „in den gesamten deutschen Gemeinden" 1231 betrug (Passionspr. 312. Daniel 235), wird die Einwohnerzahl sich auf 30—35000 belaufen haben, von denen stark ein Drittel auf das eigentliche Berlin entfielen. Dieses hatte zwei lutherische Hauptkirchen, die Nikolai- und die Marienkirche (außerdem standen in Berlin die Klosterkirche, die H. Geistkirche und die reformierte Schloßkirche), und dementsprechend zwei lutherische Parochien, deren jede ca. 6000 Seelen zählen mochte.

Die religiös-sittlichen Zustände, von denen wir wiederum aus Bußpredigten und sonstigen Gelegenheitspredigten Speners eine anschauliche Schilderung erhalten, waren im allgemeinen die einer Großstadt damaliger Zeit. Hervorstechend waren nach Speners Urteil die Sünden geschlechtlicher Art. Die Zahl der unehelichen

Kinder war drei bis viermal so groß, als in anderen Städten mit doppelter Einwohnerzahl. Unzüchtige Reden und Scherze, leichtfertige Lieder und Hochzeitsgedichte waren an der Tagesordnung. In den Bierkellern wurden feile Dirnen als „Lockaas“ gehalten. Possenhafte Darstellungen der verschiedensten Art (sogenannte Pickelheringspossen) von zweideutigem Charakter und andere Schaustellungen waren beliebt und häufig. Im Jahre 1690 wurde das erste Schauspiel in Berlin aufgeführt. Die Sonntagsordnungen wurden nicht gehandhabt und beachtet. An Sonntag-Vormittagen wurde wohl die Kirche dem Herkommen entsprechend besucht, im Übrigen aber der Tag der Arbeit und dem Vergnügen gewidmet. An schönen Sonntag-Nachmittagen waren die Straßen in und außer der Stadt voll müßiger Leute, die Kirchen hingegen ziemlich leer. Wenn morgens ein kleines Fünklein einer guten Rührung in das Herz gefallen war, wurde es an den Sonntag-Abenden in den Schenken mit Wein oder Bier gleichsam ausgelöscht. Kleiderpracht und Hoffart waren nicht minder wie in Frankfurt und Dresden zu rügen. Die Töchter wurden zum Putz und nicht zur Haushaltung erzogen. Die „Entblößung von Nacken, Schultern und Brust“ bei Frauen wird seltener, wie etwa in Frankfurt, doch auch erwähnt. — Und von Berlin, als der Mutter, erstreckte sich manche Sünde auf die Töchter des Landes (Bußpr. 3, 52. 143. 257. 278. 285 ff. Daniel 130 ff. 235. Passionspr. 376. Ev. And. 101. Lauterk. I, 1, 135. 925. Pred. über Gal. 792 ff. Pred. über 1. Joh. 382).

Schade erzählt, was für Reden man in Berlin hören konnte, wenn Spener oder er die Leute ernstlich erinnerten: „Ja, ja, bekehren. Der Mann redet von nichts als bekehren. Muß ja denken, alle Leute wären Türken und Heiden. Unser einer wird ja auch wissen, wie man leben soll. Ich bleibe, wer ich bin. Andere Leute werden ja auch in den Himmel kommen, wenn sie schon nicht so heilig thun können wie er“ (Basler Sammlung, 1837. S. 139).

2. Persönliche Stellung und amtliche Wirksamkeit Speners.

Spener sah beim Antritt seiner Stellung in Berlin voraus, daß es an allerhand Gefahren und Widerwärtigkeiten nicht mangeln werde, hoffte aber, daß er viel Gutes in derselben werde ausrichten können (Bed. 3, 876). Ja, nach halbjährigem Wirken glaubte er beobachtet zu haben, daß die Gemeinde in Berlin „eine sonderbare

Begierde nach kräftigem Vortrag göttlichen Wortes zu haben scheine und solches auf verschiedene Art bezeuge" (Bed. 3, 893), eine Beobachtung, die indessen auf die Länge sich nicht in bemerkenswerter Weise bestätigt zu haben scheint.

Inbezug auf den Hof durfte es Spener als ein Glück betrachten, daß er als lutherischer Probst keinerlei seelsorgerliche Beziehung zu demselben hatte. Es würden sonst bei dem am Hofe herrschenden Geist Kollisionen sehr nahe gelegen haben. Die Kurfürstin Sophie Charlotte, Tochter des Kurfürsten Ernst August von Braunschweig und seiner philosophischen Gemahlin Sophie, seit 1684 mit Friedrich III. vermählt, nach dem Urteil ihres Sohnes „eine kluge Frau, aber eine böse Christin", hatte vielleicht für Spener als eine originelle geistige Erscheinung ein gewisses Interesse, konnte sich aber schon deswegen nicht mit ihm verstehen, weil er gegen ihr Lieblingsvergnügen, das Theater, eiferte. Im Jahre 1701 erklärt Spener, daß er in fünf Jahren nicht an sie geschrieben und Ursache habe, dafür zu halten, daß er bei ihr wenig gelte und vermöge, indem diejenigen Theologen ihr am nächsten ständen, die mit Spener nicht zufrieden seien (Kramer 472). Auch beim Kurfürsten hatte Spener fast gar keinen persönlichen Zugang. Der Verkehr geschah durch die amtlichen Organe; und was Spener bei Hofe erreichte, erreichte er nicht durch direkten und persönlichen Einfluß, sondern durch einflußreiche Vermittler.

Solche Vermittler standen Spener allerdings zur Seite. Wohl fehlte es in der vornehmen Gesellschaft Berlins nicht an frivolen Gemütern, welche dem sittenstrengen Prediger zum Hohne nacherzählten, er halte jeden Abend mit seinem Famulus und seiner Magd nackt einen Tanz, um die Unschuld der ersten Eltern vor dem Fall darzustellen (Gerber). Aber einflußreiche und maßgebende Persönlichkeiten schätzten und unterstützten ihn, sei es, daß sie seine religiösen Interessen bis zu einem gewissen Grade teilten, sei es, daß seine persönliche Würde, Bescheidenheit und Liebenswürdigkeit und sein feiner Takt im Umgange mit Vornehmen ihm Sympathien gewannen. So fand Eberhard von Danckelmann (1643–1722; vgl. A. D. B. 4), der ehemalige Erzieher des Kurfürsten, der bis zu seinem 1697 erfolgten Sturz dessen völliges Vertrauen genoß und die Seele seiner Regierung bildete, wenn auch selbst ohne tieferes religiöses Interesse, an Spener Gefallen. Ebenso war ihm gewogen der Präsident des Konsistoriums, Minister Paul

Freiherr von Fuchs (1640—1704), seit 1694 Kurator der Universitäten[1]). Dem Geheimrat Franz von Meinders (1630 – 1695; vgl. Strecker, Fr. v. M. 1892. A. D. B. 21) rühmt Spener in seiner Leichenpredigt (Leichpr. 6, 322) nach, wie er seiner Unterstützung in kirchlichen Dingen sich erfreuen durfte. (Über Danckelmann, Fuchs und Meinders siehe auch Isaacsohn, Gesch. des preuß. Beamtentums II. 1878). Spener bezeichnet es als einen besondern Vorzug seiner Stellung in Berlin, daß „Gott ihn zum Werkzeuge gebraucht, etwas zur Beförderung des Guten thun zu können, vermittelst Rekommendation bei hohen Ministris" (L. Bed. 3, 369). Besonders folgenreich sollte für Spener und sein Werk die 1694 angeknüpfte Verbindung mit Karl Hildebrand Freiherr von Canstein (1667—1719) werden, der nachmals „im innigsten, vertrauten, fast täglichen Umgange" mit Spener stand und nach Speners Tode der Hauptvertreter des Pietismus in Berlin war.[2]) Durch ihn vermutlich wurde Spener bekannt mit dem Geheimrat und Dichter Friedr. Rudolf Ludwig Freiherr von Canitz (1654 – 1699; vgl. A. D. B. 3) und dem Oberst Peter von Below auf Starnitz, denn die Frauen beider, geborene von Arnimb, waren Stiefschwestern Cansteins. Von 1697 datiert Speners Bekanntschaft mit General Dubislav Gneomar von Natzmer (1654—1739), welcher 1704 der Stiefvater Zinzendorfs wurde, nach seinen Memoiren ein ebenso frommer als tapferer Held (Gräfin Ballestrem, Memoiren des Freih. D. G. v. N. 1881. A. D. B. 23). Als seine Vermittlerinnen bei der Königin nennt Spener gelegentlich eine Frau von Sparr und Frau von Gersdorff (Kramer, 472). Erstere mag die Gemahlin des Generalfeldmarschalls Otto Christoph Freiherr von Sparr (Isaacsohn II., S. 168—171) sein. Letztere, die als Illustr. Gersdorfia in den Briefen an Rechenberg sehr häufig als Speners Beraterin und Beschützerin genannt wird, ist die auch als geistliche Dichterin bekannte Henriette Katharina von Gersdorff, geb. Freiin von Friesen, die Großmutter Zinzendorfs (geb. 1648, vermählt 1672 mit dem kursächs. Geheimrat Nikolaus von Gersdorff in Dresden, verwitwet 1702, seither in Großhennersdorf wohnhaft, gest. 1726; vgl. Spangenberg, Leben Zinzendorfs I, 15; A. D. B. 9). — Besonders der Briefwechsel zwischen Spener und Francke läßt erkennen, wie Spener mit Eifer

---

[1]) Vgl. von Salpius, P. v. Fuchs, 1877; A. D. B. 8.

[2]) Vgl. Plath, K. H. Frhr. v. Canstein 1861. Herz. R. E. 3. A. D. B. 3.

und Geschick diese aristokratischen Verbindungen für seine amtlichen und außeramtlichen kirchlichen Bestrebungen nutzbar machte.

Am 14. 6. 1691 wurde Spener feierlich in sein Amt eingeführt, indem zwei Geheimräte ihn im Namen des Kurfürsten in seiner Wohnung abholten und in die Kirche führten (Ad Rech. 1, 559). Am 5. 7. 91 hatte er die Ehre, in Oranienburg vor der Kurfürstin und dem Kurfürsten zu predigen, der am folgenden Tag ihn, wie bereits am 25. 6. 91 geschehen, durch eine Unterredung auszeichnete (Ad Rech. 1, 556). Die Stellung Speners als Konsistorialrat, Propst und Inspektor an der Nikolaikirche (derselben Kirche, an der Paul Gerhardt gewirkt hatte; vgl. über dieselbe Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie 5. Aufl. II. 1885, S. 440) war weit weniger glänzend und einträglich als seine Dresdener Stelle. (In Dresden hatte Spener den für die damalige Zeit sehr bedeutendeu jährlichen Gehalt von etwa 1000 Thaler bezogen.) Inbezug auf Amtsgeschäfte hatte es Spener bei seiner Berufung nach Berlin ausdrücklich zur Bedingung gemacht, daß er frei sei von jeder specialis cura animarum, von Taufen, Kopulieren, Absolvieren, Kommunionreichen und den in Berlin üblichen Hausbesuchen; und diese Ruhe oder Freiheit achtet er für eine große Wohlthat Gottes (L. Bed. 2, 302; 3, 597). So bestanden denn Speners Amtsgeschäfte in der Teilnahme an den Sitzungen des Konsistoriums (dies sah Spener als seine unfruchtbarste Arbeit an, während sein Kollege Lütke, Propst in Cölln, zu sagen pflegte, daß Speners Conduite sonderlich im Konsistorium, wo er schliefe, wenn er den bedrängten lutherischen Predigern in ihrer Unschuld beistehen sollte, nichts taugte; vgl. Unsch. Nachr. 1731, S. 834), in der Inspektion von Kirchen und Schulen in den Landgemeinden (L. Bed. 3, 671), hauptsächlich aber im Predigen. Die übrigen Amtshandlungen in der Nikolaigemeinde fielen den drei ihm unterstellten Diakonen zu; 1692 waren es Johann Schindler (Diakon an Nikolai seit 1684), Johann Georg Zeitz (Leichpr. 7. Anh. S. 1—46) und Kaspar Schade. Zu predigen hatte Spener mehr als in seinen früheren Stellungen. Außer den Sonntagspredigten hatte er abwechselnd mit seinen Diakonen die regelmäßigen Wochenpredigten und die Predigten an den bis zum Frieden von Ryswyk (1697) monatlich stattfindenden Bußtagen zu halten. Auch fielen ihm Leichenpredigten, die er in Frankfurt nur selten, in Dresden gar nicht gehalten hatte, in ziemlicher Zahl zu.

Ganze Jahrgänge von in Berlin gehaltenen Predigten hat Spener nicht veröffentlicht, wohl aber eine Anzahl Einzelpredigten und kleinere und größere Gruppen von Predigten über bestimmte Themata. Von letzteren sind aus dieser Periode nennenswert sechs Predigten von der „Seligkeit der Kinder Gottes“ und 66 Wochenpredigten über den „hochwichtigen Artikel von der Wiedergeburt“, welche unter dem Gesichtspunkt der Wiedergeburt die ganze oeconomia salutis behandeln. In den Eingängen fuhr Spener bis 1696 fort, besondere Serien abzuhandeln, zunächst bis 1692 „Sprüche der h. Schrift, welche von Weltleuten zur Hegung der Sicherheit mißbraucht zu werden pflegen“; nachmals behandelte er solche Serien nur noch in Wochenpredigten (Galater, 1 Johannis). Auch die Jahrgangspredigten (vgl. S. 194) setzte er fort. So beginnt er den Jahrgang 1696/97 mit der Ankündigung: Die Lehrart dieses Kirchenjahrs soll sein, daß ich bei jedem Evangelium (d. h. bei jeder Perikope) betrachten will, was zum Evangelium und was zum Gesetz gehört (Ev. And. 4). — Formell unterscheiden sich die Berliner Predigten durch größere Kürze, namentlich in den Eingängen; sachlich dadurch, daß die ausdrückliche Berufung auf die Kirchenlehre und die symbolischen Bücher und die konfessionelle Polemik immer seltener wird, alles gelehrte Beiwerk immer noch mehr zurücktritt, dahingegen die Betonung und Forderung persönlichen, innerlichen, lebendigen und thätigen Christentums immer mehr der alles beherrschende Grundton wird, denn, sagt Spener (Daniel 130), „es bleibt noch immer bei der alten Leier, Kirchgehen, Predigthören, Beichte und Abendmahl brauchen mache selig, es stehe um unsere Seelen inwendig wie es wolle.“

Seine Katechismusexamina setzte Spener in Berlin nicht ohne Segen fort, wie es scheint auch hier ohne amtliche Verpflichtung (Bed. 1a, 51. L. Bed. 3, 369), jedenfalls ohne besonderes Aufsehen. Ein 1692 herausgekommenes kurfürstliches Edikt betr. Abhaltung der sonntäglichen Katechisationen in den Landgemeinden wird nicht ohne Speners Einfluß zu Stande gekommen sein. Auch kamen, wie in Frankfurt, Sonntags Kandidaten und Studenten der Theologie bei ihm zusammen zum Lesen der h. Schrift; und nicht wenige Pfarrer der Spenerschen Schule mögen gerade bei diesen Kandidatenzusammenkünften einen nachhaltigen Eindruck von Spener erfahren haben.

Verdient machte sich Spener durch den Eifer, mit welchem er sich an den seit 1693 auf Befehl des Kurfürsten gepflogenen Ver-

handlungen über die Bekämpfung des Gassenbettels und Regelung der Armensache in Stadt und Land und an dem Zustandekommen einer entsprechenden Anstalt in Berlin (1695) beteiligte, wobei er auf die von ihm in Frankfurt gemachten Erfahrungen und zuletzt auf die seit 1694 in Halle entstehenden Franckeschen Anstalten hinweisen konnte. (Predigt von christlicher Verpflegung der Armen, gedruckt 1697. L. Bed. 3, 749 ff. 767 ff.)

Es entsprach gewiß den Neigungen und Grundsätzen Speners, als er (4. 5. und 31. 8. 1694) zwei Kollektivschreiben des Berliner Ministeriums an das Königsberger Ministerium und die dortige Fakultät abzufassen hatte, in welchen, anläßlich des Uebertritts des Königsberger Theologen D. Johann Philipp Pfeiffer (1645—1695; vgl. A. D. B. 25) zum Katholizismus, erörtert wurde, wie der Verführung des Papstthums auf das Kräftigste zu begegnen sei (L. Bed. 3, 618 ff.). Im folgenden Jahr (1695) wurde Spener, nebst zwei andern Doktoren der Theologie, vom Kurfürsten der Auftrag gegeben, die „Bedenken", welche M. Johann Ernst Grabe (geb. 1666 in Königsberg) dem Samländischen Konsistorium vorgelegt hatte, zu widerlegen. Grabe behauptete nämlich nichts Geringeres, als daß nach dem Wortlaut der Augsb. Konfession (Art. VII) nur die römisch-katholische Kirche die wahre Kirche sein könne. Spener entledigte sich seines Auftrags in gründlicher Weise in seiner „Rettung der evangelischen Kirche von falscher Beschuldigung rc." Grabe soll auch durch Speners Schrift „auf andere Gedanken" gebracht worden sein. Da er aber über den Skrupel der mangelnden bischöflichen Succession in der lutherischen Kirche nicht hinauskam, riet ihm Spener, nach England zu gehen. Er that dieses im Jahr 1697 und starb daselbst 1711, nachdem er sich durch eine Ausgabe der Septuaginta und sein Spicilegium patrum, eine der ersten Arbeiten über die apokryphische Litteratur, verdient gemacht hatte (Herz. R. E. 5. A. D. B. 9.) + KGS II,225 [= Phil. Jak. SPENER: Kleine Geistl. Schriften, Bd I Magdeburg/Leipzig 1741/1742]

Weniger gelegen kam Spener die Aufforderung, sein Gutachten über die 1696 vom Kurfürsten geplante Abschaffung von drei lutherischen Feiertagen (Christi Opferung d. i. Mariä Lichtmeß, Mariä Heimsuchung und Johannis des Täufers Tag) abzugeben. Spener riet aus Opportunitätsgründen stark von der geplanten Maßregel ab. Nachdem sie aber gleichwohl — und, wie es scheint, ohne die von Spener befürchtete Unruhe hervorzurufen — durch-

geführt worden war, rechtfertigte er sie gegen auftauchende Bedenklichkeiten (L. Bed. 2, 302; 3, 377 ff. Cons. 3, 759.).

Einen Haupteinfluß übte Spener durch seine Verbindungen in Berlin auf die Besetzung der Universität Halle aus und auf die Besetzung hoher und niederer Pfarrstellen im Bereich des Kurfürstentums. Wie wichtig ihm selbst gerade dieser Zweig seiner Thätigkeit erschien, geht unter anderem daraus hervor, daß er erklärte, die geplante Rückberufung nach Dresden allenfalls annehmen zu können, wenn er Hoffnung hätte, daselbst wie in Berlin „gute Leute zu Aemtern befördern zu helfen, die mit der Zeit das Werk des Herrn kräftiger zu treiben vermöchten" (L. Bed. 3, 369.) Einem auf seine Empfehlung hin angestellten Geistlichen, der wegen Skrupel über die Kindertaufe mit seinem Konsistorium in Konflikt geraten war, führt er zu Gemüte, wie durch solche Absonderlichkeiten seiner Schützlinge es dahin kommen würde, daß seine Kandidatenvorschläge in Mißkredit kämen (Bed. 4, 698.).

Die letztgenannte Thätigkeit Speners geht bereits über die Grenzen seines amtlichen Wirkens hinaus. Spener ist hier nicht sowohl der Berliner Propst, Konsistorialrat und Inspektor, als vielmehr der von Freund und Feind als solcher anerkannte hervorragende Vertreter einer bestimmten Partei oder Richtung innerhalb des deutschen Protestantismus, welche, wo nicht nach Herrschaft, nach Geltung in der Kirche strebt. Seine auf das Ganze der Kirche gerichtete Parteithätigkeit, wie wir es kurz nennen wollen, ist überhaupt während der Jahre 1691—1698 viel merkwürdiger, ereignisreicher und wichtiger (auch Spener selbst viel wichtiger, wie z. B. auch aus den Briefen an Rechenberg hervorgeht) als seine in engen und stillen Bahnen verlaufende amtliche Thätigkeit. Ehe wir jedoch dazu übergehen, diese Parteithätigkeit nach ihren verschiedenen Seiten, und namentlich nach ihrer litterarischen Seite, zu besprechen, ist es notwendig, einen Ueberblick über den allgemeinen Verlauf der pietistischen Bewegung innerhalb dieses Zeitraumes zu geben.

3. Der Fortgang der pietistischen Bewegung im Allgemeinen. Die Verquickung derselben mit chiliastischen und enthusiastischen Elementen.

Bis zum Übertritt Speners nach Berlin lassen sich als hervorstehende Züge der pietistischen Bewegung folgende hin-

stellen: Drängen auf intensiveres persönliches Christentum mit relativer Geringschätzung der objektiven kirchlichen Institutionen; die Neigung, dieses Christentum nach außen in mehr oder weniger auffälliger weltflüchtiger Sitte und Askese zu bekunden; Bemängelung der kirchlichen Lehrformen und Erschütterung der Symbolautorität; auf dem Gebiet des theologischen Studiums Hervorhebung des Schriftstudiums auf Kosten der bisher gepflegten Hauptfächer; höhere Anforderungen an den persönlichen Christenstand der Geistlichen; Geltendmachung der Laienrechte auf Kosten der Zunfttheologie; schließlich, als das am meisten greifbare und in die Augen fallende Moment, das Bestreben, in Form von freien Vereinigungen (Konventikeln), sei es unter Mitwirkung des geistlichen Amtes, sei es im Gegensatz zu demselben, die neuen religiösen Bedürfnisse zu befriedigen und das Bewußtsein der neu erkannten religiösen Rechte und Pflichten zu pflegen.

Räumlich war die Bewegung 1691 auf eine immerhin noch kleine Anzahl von Bewegungscentren beschränkt (vgl. S. 248). Die folgenden Jahre zeigen eine erstaunlich rasche Verbreitung, nicht in dem Sinn, als wären die beregten Ideen und Bestrebungen als bis dahin gänzlich fremde, Ansteckungsstoffen vergleichbar, von einigen Punkten aus in andere Orte und Kreise eingeführt und eingepflanzt worden, sondern die an einigen Orten unter besonders günstigen Umständen zur Reife gediehene Bewegung weckte die anderwärts auch vorhandenen, aber noch schlummernden Keime und Triebe. Bisher vereinzelt, verborgen und sich selbst unklar gebliebene Regungen und Strebungen verdichteten und gestalteten sich auf den von Leipzig 2c. gegebenen Anstoß hin zu öffentlichen, greifbaren und geschlossenen Kundgebungen. — Eine Art von statistischer Übersicht über die Ausdehnung der Bewegung im Jahr 1695 (die freilich ihres tendenziösen Charakters wegen mit Vorsicht aufzunehmen ist, nämlich das „Freudige Zujauchzen der erwählten Fremdlinge hin und her 2c.“) führt, abgesehen von Dänemark, Schweden, Holland und England, folgende Landschaften und Ortschaften als solche an, in denen Spener Anhänger und Gesinnungsgenossen habe: Wittenberg, Dresden, Lichtenburg, Leipzig, Jena, Gotha, Coburg, Saalfeld, Erfurt, Halle, Magdeburg, Berlin, Frankfurt a. M., Gießen, Altorf, Tübingen, Straßburg, Lübeck, Hamburg, Lüneburg, Halberstadt, Quedlinburg, Bremen, Stade, Danzig, Mansfeld, Holstein, Waldeck, Schwaben, Preußen, Pommern und Mecklenburg.

Durch brieflichen, litterarischen und persönlichen Verkehr und Gedankenaustausch bildete sich unter den verwandten Elementen ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, ein Bewußtsein gemeinsamer Interessen und der Notwendigkeit gemeinsamen Handelns. Die Reaktion gegen die herrschende Richtung und die allgemeinen Zustände in Theologie und Kirche, jahrzehntelang angebahnt (vgl. I. Buch), organisierte sich zu einer Partei mit all den Vorteilen und Nachteilen, welche die Parteiorganisation auf kirchlichem wie auf politischem Gebiet hat. Diese Partei schloß zwar verschiedene Elemente in sich; über ihre Prinzipien, ihren Charakter, ihr eigentümliches Wesen und ihren Wert gingen die Meinungen weit auseinander; aber in praxi wurde sie von Freund und Feind als ein Zusammenhängendes und Zusammengehöriges, als eine einheitliche Größe empfunden und behandelt, wenn auch in theoria die Pietisten beweisen wollten, der Pietismus sei nur eine böswillige Erdichtung der Gegner, eine Fabel, ein Phantasma, ein „non ens", ein ens fabulosum, wie die Sphinx und Chimära.

So hatte die pietistische Bewegung Deutschland in zwei Heerlager gespalten, deren Angehörige in Briefen, Predigten und Schriften sich bekämpften, ihren amtlichen und persönlichen Einfluß gegen einander aufboten und um die Gunst der Fürsten und Magistrate, der staatlichen und kirchlichen Behörden sich bemühten. Formell war einstweilen in diesem Kampf der Pietismus der angegriffene Teil, sofern ihm das kirchliche Existenzrecht von der Orthodoxie streitig gemacht wurde und er gegen allerlei Einwürfe und Vorwürfe sich zu verteidigen hatte; der Sache nach war er jedoch eigentlich der angreifende Teil, ein neuer Geist, der alte Hüllen und Formen sprengte und an dem Gewordenen und Bestehenden Kritik übte, ein Emporkömmling, der den vorhandenen Besitzstand anfocht.

Auffallend ist es und bezeichnend für die Schärfe des Gegensatzes, wie außerordentlich selten, angesichts der vielen Hunderte von Streitschriften (die Göttinger Sammlung enthält, ohne vollständig zu sein, über 500 Nummern aus den Jahren 1690—1699), Stimmen waren, die eine einigermaßen unparteiische, vermittelnde oder ausgleichende Haltung einzunehmen suchten. Wie vereinzelt steht der Polyhistor Wilhelm Ernst Tentzel (1659—1707) da, der in seinen „Monatlichen Unterredungen" (1691, S. 951) auf die pietistischen Streitigkeiten das Wort anwendet: intra muros peccatur et extra!

Der Jenenser Johann Wilhelm Baier (1647—1695; vgl. Herz. R. E. 1. A. D. B. 1) stellte 1695 Thesen auf de transitu ab uno extremo ad alterum in rebus theologicis (Acta piet. VI). Ein „treumeinender und wohlgegründeter Vorschlag zur Wiedervereinigung der evangelischen Kirche in Deutschland" (1696) beklagt es, daß die evangelische Kirche sich gleichsam in zwei Haufen getrennt hat, und fordert ein obrigkeitliches Einschreiten, damit ein Schisma verhütet werde. Allen Ernstes wird ein Kolloqium vorgeschlagen zwischen Spener und einem „Bevollmächtigten" der anderen Partei, um einen Vergleich herbeizuführen, „welches, wo rechte christliche Liebe vorhanden, so schwer nicht sein dürfte." Die Vergleichsvorschläge sind übrigens ganz im pietistischen Sinne gehalten, und so ist auch dieser Unparteiische nur ein scheinbarer.

Neutral hielten sich jedenfalls manche, die im Grunde auf Speners Seite standen, weil es zur Zeit nichts Verlockendes hatte, als Anwalt des Pietismus aufzutreten. Viele mochten denken, wie Heinrich Pipping in Leipzig (1670—1722; vgl. A. D. B. 26), der Verfasser der Memoriae theologorum, von dem Gerber (II, 349) sagt, er war „ein Nikodemus und heimlicher Jünger Speners, wollte sich aber nicht öffentlich deklarieren, um nicht in Unruhe und Streit zu geraten (und that auch weislich daran!)" — Bemerkenswert ist auch, daß die in Leipzig und also gleichsam im Mittelpunkt des Streits erscheinenden Acta eruditorum sich vollständig außerhalb der Gefechtslinie hielten, indem sie bis 1705 und länger die pietistische Streitlitteratur in keiner Weise zur Anzeige und Besprechung bringen, ein bedeutsames Zeichen, daß die Wissenschaft anfing, selbständige Tritte zu thun.

Ganz überwiegend sind natürlich die Wortführer im pietistischen Streit auf beiden Seiten Theologen. Daß ihre Expektorationen nicht immer gerade in weiten Kreisen gesucht wurden und also die Teilnahme des Publikums nicht immer dem Eifer der Kämpfer entsprach, mag z. B. daraus gefolgert werden, daß, wie Spener (Cons. 3, 787) berichtet, die Buchhändler sich über den schlechten Absatz der Streitlitteratur beklagten (von den Berliner Verlegern sagt er geradezu, abhorrent fere a polemicis, vgl. Ad Rech. 2, 393), sowie daraus, daß überhaupt diese Streitlitteratur so schnell und so massenweise den „Materialisten", wie Heppe sagt, d. h. den Budikern, zum Opfer fiel.

Man muß ja überhaupt sich nicht vorstellen, daß die kirchlichen Fragen und Interessen in jener Zeit die alles und alle beherrschenden gewesen wären. Die beiden großen chronikartigen Werke, welche die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts behandeln, das Diarium Europaeum und das Theatrum Europaeum, zeigen uns, wie gar verschiedene Interessen und Anliegen das Publikum auch damals hatte, wie Kriege und Festlichkeiten, Verbrechen und Unglücksfälle und sonstige Tagesfragen und Tagesereignisse auch damals die meisten mehr interessierten als theologische und religiöse Fragen. In vielen Fällen wurden nachweislich Laienkreise mehr unfreiwillig und künstlich durch für oder gegen den Pietismus interessierte Theologen in den Kampf gezogen. Im Ganzen aber ermangelt die Bewegung nicht eines volkstümlichen Unter- und Hintergrundes, sie besitzt diesen jedenfalls in viel höherem Grade, als manche andere theologische Kämpfe früherer und späterer Zeiten. Äußerlich macht sich dies darin geltend, daß die Verhandlungen fast durchweg deutsch, in der Sprache des Volkes, geführt wurden.

Was nun die Sach- und Streitlage für beide Teile wesentlich verdunkelte und verwickelte, der pietistischen Bewegung gleichsam ein ganz anderes Gesicht gab und insonderheit auch Spener seine Stellung sehr erschwerte, waren chiliastische und enthusiastische Erscheinungen, die seit 1691/92 im Gefolge der pietistischen Bewegung auftraten und mit dieser sich verquickten. Nicht als ob eschatologische und chiliastische Neigungen und ekstatisch-enthusiastische Erscheinungen vorher gefehlt hätten, aber sie nahmen einen akuten, um nicht zu sagen epidemischen Charakter an und gewannen durch das zeitliche Zusammentreffen mit der eben in ein kritisches Stadium tretenden pietistischen Bewegung ein erhöhtes Interesse.

Das Hervortreten des chiliastischen Elementes knüpft sich vor allen Dingen an den Namen Johann Wilhelm Petersens. Dieser (geb. 1649 in Osnabrück, seit 1673 Dozent in Gießen) hatte 1675 einen längeren Aufenthalt in Frankfurt genommen und dort mit Spener viel verkehrt. Er bekennt, durch Spener die rechte Einsicht in die aus dem heiligen Geist zu schöpfende Gotteserkenntnis (im Unterschied von der bloß buchstäblichen und logischen Erkenntnis) gewonnen zu haben. In Frankfurt richtete sich auch bereits seine Aufmerksamkeit auf die zukünftigen Dinge, speziell die zu erwartende Bekehrung der Juden. Von 1678—1688 war er Superintendent in Lübeck. Im Jahre 1680 hatte ihn Spener in Frankfurt getraut

mit Johanna Eleonore von und zu Merlau, die er in Frankfurt, vielleicht durch Vermittelung Speners, hatte kennen lernen (vgl. S. 184). Im Jahre 1688 wurde Petersen Superintendent in Lüneburg. Seit 1689 fing er an, seine eschatologischen Liebhabereien auf die Kanzel zu bringen. Er stellte ein herrliches Reich Christi auf Erden, eingeleitet durch die leibliche Auferstehung der Gerechten und ausgezeichnet durch eine enge Verbindung der streitenden Kirche auf Erden mit der triumphierenden Kirche im Himmel, in nahe Aussicht, gestützt teils auf angebliche exegetische Ergebnisse, namentlich aus der Offenbarung Johannis, teils, wie wir hören werden, auf besondere „Offenbarungen", die seinen Ideen entgegenkamen, um schließlich zu der Behauptung von der Wiederbringung aller Dinge fortzuschreiten. Im Jahre 1692 wurde er um dieser Ideen willen und um der Art willen, wie er sie vertrat, seines Amtes in Lüneburg entsetzt. Er lebte dann unter brandenburgischem Schutz in Magdeburg und an anderen Orten und hat in zahlreichen und umfangreichen Schriften (die Wahrheit des herrlichen Reichs Jesu Christi 1693; Geheimnis der Wiederbringung aller Dinge 1710 ff. ꝛc.), unterstützt von seiner theologisch und litterarisch nicht minder regsamen Frau (Anleitung zum gründlichen Verständnis der Offenbarung Joh. 1696) seine Ansichten ausgeführt und dieselben wider allerhand Gegner verteidigt. Petersen starb 1727 (Ritschl. II, 225 ff. Herz. R. E. 11. A. D. B. 25). — In den Bahnen Petersens wandelte unter andern Jane Leade (1623—1704), die mit verschiedenen phantastisch-apokalyptischen Schriften, 1697 mit einer „Offenbarung der Botschaft des ewigen Evangeliums" hervortrat. — Der Zusammenhang dieser eschatologischen Stimmungen und Erwartungen mit der pietistischen Bewegung ist wohl im Grunde kein anderer — soweit es sich nicht überhaupt bloß um individuelle Idiosynkrasieen handelt —, als daß in religiös aufgeregten Zeiten und kritischen Durchgangsstadien die fromme Phantasie gern von der nächsten Zukunft wunderbare Lösungen und Befriedigung erwartet.

Noch weit mehr Aufsehen erregte eine andere, ebenfalls seit Anfang der neunziger Jahre stark hervortretende Erscheinung, nämlich besondere „Offenbarungen", Erscheinungen, Gesichte, Träume und Verzückungen, welche verschiedenen, doch zumeist weiblichen Personen zu Teil wurden.

Am berühmtesten unter diesen Seherinnen wurde das Fräulein Rosamunde Juliane v. d. Asseburg (geb. 1672). Seit ihrem

siebenten Jahre erlebte sie Erscheinungen und Ansprachen des Heilandes. Im 12. Jahr hat er ihr den ganzen Prozeß seines Leidens gezeigt, wie sie auch anderseits die Fersenstiche und Faustschläge des Satans erfahren mußte, den sie bei hellem lichten Tag sah mit greulichen Hörnern und häßlichem Gesichte. Spener hörte schon im Mai 1690 von ihren Offenbarungen. Dieselben sind aber, wie es scheint, ziemlich unbekannt und unbeachtet geblieben, bis Petersen im Oktober 1690 die Asseburg kennen lernte, sie in sein Haus zog und die Welt auf dieses Wunder aufmerksam machte in einem „Sendschreiben, betr. die Frage, ob Gott nach der Auffahrt Christi nicht mehr heutigen Tages durch göttliche Erscheinungen den Menschenkindern sich offenbaren wolle und sich dessen ganz begeben habe; samt einer erzählten specie facti von einem adelichen Fräulein, was ihr vom siebenten Jahr ihres Alters bis hierher von Gott gegeben ist“ (Nov. 1691). Dieses Sendschreiben erregte großes Aufsehen und förderte eine lange Reihe von Bedenken und Gutachten ꝛc. ans Licht (Acta piet. II.). Am allermeisten imponierte Petersen, daß die Aussprüche des Fräuleins seine eschatologischen Erwartungen in vielen Punkten bestätigten. Überhaupt aber bildete sich das Fräulein im Hause Petersens zu einer Art von geistlichem Orakel aus, welches über sämtliche Zeitfragen und auch in privaten Angelegenheiten auf Befragen kraft göttlicher Eingebung Auskunft erteilte. Im Jahr 1692 weilte die Asseburg längere Zeit in Berlin bei Verwandten, und hier hat sie Spener mehrmals gesprochen. Nach einer kurzen Glanzperiode geriet sie mehr und mehr in Vergessenheit. Seit 1708 verliert sich ihre Spur in der Geschichte; nicht einmal ihr Todesjahr ist bekannt (A. D. B. 1).

Eine weit weniger vornehme Erscheinung dieser Art war Anna Margarete Jahn in Halberstadt (seit 1648 brandenburgisch). Sie rühmte sich göttlicher Erleuchtungen und Offenbarungen und kam dadurch in Konflikt mit der Ortsgeistlichkeit. Nur M. Andreas Achilles, ein Freund Speners, der bereits in der Leipziger Bewegung hervorgetreten war, und dessen zelus inconsultus Speners Mißfallen bereits 1689 erregt hatte (Ad Rech. 1, 247), nahm sich der „Jahnin“ eifrig an. Als diese im Beichtstuhl erklärte, sie thue keine Sünde mehr und suche auch im Abendmahl nicht Vergebung der Sünden, sondern gebrauche es nur nach Christi Befehl zu seinem Gedächtnis, wurde sie vom Beichtvater zurückgewiesen. Dieser Johann Christoph Wurzler, starb bald darauf, Dezember 1692.

Noch war er nicht begraben, als die Jahnin von einer Verzückung befallen wurde und forderte, man sollte den Inhalt derselben aufschreiben. Es war ein Brief an den verstorbenen Wurzler, in apokalyptisch-prophetischem Stil, voll heftiger Anklagen gegen denselben. Die Jahnin forderte, daß der Brief in Wurzlers Haus geschickt würde. Dieser würde entweder bereits wieder lebendig geworden sein, oder lebendig werden, wenn man ihm den Brief in die Hand gäbe. Achilles willigte ein, nachdem die Jahnin ihm versichert, daß diese Worte von Gott seien. Am folgenden Tage verlangte die Jahn, man solle ihr aus der Judengasse die sogenannte dicke Judenfrau holen, an der sie heute groß Wunder thun wolle. Als diese erscheint, kommt eine neue Offenbarung über sie, unter Assistenz des Predigers Achilles. Aber die Judenfrau wird nicht, wie verheißen, von ihrem Leibesübel befreit. Wegen dieser spektakulösen Vorgänge reichte die Bürgerschaft Beschwerde ein. Auf Befehl des Kurfürsten wurde eine Untersuchung eingeleitet, um zu ermitteln, ob die Jahn und ein mitbeteiligter Studiosus Levin Gebhard Semler „bei melancholischer Konstitution seien, ihre affectus von einer laesa et corrupta phantasia vel alia cerebri debilitate herrühren". Die Ärzte finden, daß ihre Affekte nicht natürlich seien, sondern a supernaturali quadam causa derivieren. Ein kurfürstliches Reskript befiehlt gleichwohl, die Gemeinde aus Gottes Wort eingehend zu unterrichten von dem Ungrund solcher vermeintlichen Entzückungen und Weissagungen. Achilles wird ausgewiesen, nachdem er vergebens Hilfe bei Spener gesucht hatte, ebenso Semler und die Jahn.

In Erfurt (seit 1664 unter der Herrschaft von Kurmainz) hatte Anna Maria Schuchart, die Erfurtische Luise genannt, Paroxismen, in denen sie wie erstarrt lag und dann, meist in Versen, von der Güte Gottes, der großen Freude der Seligen, der Qual der Verdammten, der Annäherung des jüngsten Tages u. dgl. sprach. In Quedlinburg (es stand als evangelische Abtei bis 1697 unter kursächsischer, von da an unter brandenburgischer Schirmvogtei) fanden sich solcher „begeisterten Mägde" mehrere. Magdalena Elrich war in ihren Verzückungen bei Christo, der sie mit seinem Fleisch speiste und mit seinem Blut tränkte. Anna Eva Jakob (geb. 1665) wurde die Blutschwitzerin genannt, weil sie Blut geschwitzt haben wollte. Die Elrich genas später eines unehelichen Kindes. In Quedlinburg that sich auch Heinrich Kratzenstein, ein verarmter

Goldschmied, seit 1691 durch Offenbarungen hervor. Er hielt sich für einen der zwei Zeugen in Offenb. Joh. 2, erklärte, er habe keine Sünde mehr, verlangte von seinem Weibe geschieden zu werden, weil sie ungläubig sei und mit Ungläubigen keine rechte Ehe bestehen könne, und wollte sich vom Konsistorium „ein ander Mensch“ antrauen lassen. Er starb 1696 „fröhlich und selig“ im Gefängnis (L. Bed. 3, 492 f.) — Johann Grumbach wollte der dritte Elias sein, und der Holländer Johann Rothe wurde zeitweilig als der dritte Johannes gerühmt. Der katholische Konvertit Joh. Hubert Royens (gest. 1693) that groß mit seinen Offenbarungen, bis er nachträglich zu der Überzeugung kam, daß es nur delusiones diabolicae gewesen seien (L. Bed. 3, 802 f.).

Daß die betreffenden Personen zumeist sich in Kreisen zeigten, die der neuen Bewegung zugethan waren, und ihre Bezeugungen mehr oder weniger in den Dienst dieser Bewegung stellten, vor allen Dingen aber, daß hervorragende Vertreter dieser Bewegung, und zwar nicht zum mindesten Francke in Halle, diese Helden und Heldinnen als außerordentliche Werkzeuge Gottes verteidigten und verherrlichten, macht es durchaus begreiflich, daß die antipietistische Orthodoxie solche Thorheiten und Verrücktheiten als die genuinen Erzeugnisse des pietistischen Geistes der Welt zur Abschreckung vorhielt, wie denn auch jedenfalls viele der pietistischen Bewegung an sich freundlich gegenüberstehende Geistliche und Laien durch derartige Vorkommnisse irre gemacht und abgeschreckt wurden. An und für sich war freilich der Spenersche Pietismus nur eine Gelegenheitsursache zu derartigen Erscheinungen, insofern die neue Art, in welcher er das religiöse Geistesleben in Anspruch nahm, die veränderte kirchliche Atmosphäre und die erhöhte Temperatur des geistigen und geistlichen Lebens krankhaften Dispositionen psychologisch-physiologischer Art Vorschub leistete und Nahrung bot. Anderseits hatte der Pietismus, gleich bei seinem öffentlichen Hervortreten, das Maß der ihm innewohnenden Klarheit, Kraft und Lebensfähigkeit zu bezeugen in der Art, wie er sich ansetzender fremdartiger und krankhafter Elemente Herr zu werden oder dieselben von sich auszuscheiden vermochte. Diese Probe hat der Pietismus im Allgemeinen und Spener im Besonderen nicht sehr glücklich bestanden Jedenfalls kann die Stellung und Stimmung der Orthodoxie Spener und seinen Neben- und Hintermännern gegenüber nicht richtig gewürdigt werden, wenn man nicht diese, jetzt freilich fast

vergessenen, damals aber im Vordergrund des öffentlichen Interesses stehenden eigentümlichen Begleiterscheinungen des Pietismus gebührend ins Auge faßt.

4. Die litterarischen Kämpfe Speners.

a) Der Streit mit den sächsischen Theologen.

Im Jahre 1691 erschien, zugleich deutsch und lateinisch, eine anonyme Schrift (deren Verfasser vielleicht Pfarrer Christian Albrecht Roth in Halle, ein Zögling und Günstling der Leipziger Theologen, war), betitelt Imago pietismi — Ebenbild der Pietisterei. Als Pietismus, heißt es hier, will man durchaus nicht die Gottseligkeit selbst, sondern die mit dem Trachten nach derselben verbundenen Irrtümer und Mißbräuche bekämpfen, welche mehr den unvernünftigen Jüngern, als den Anführern („sofern diese nicht hinter dem Berge halten!“) zur Last zu legen sind. Es werden nun 9 Mißbräuche und 11 Irrtümer aufgeführt. Unter den Mißbräuchen stehen obenan die collegia pietatis, welche den geistlichen Hochmut und eine allzu große Vertraulichkeit zwischen Manns- und Weibsvolk befördern. Die Irrtümer bestehen darin, daß man die Früchte des Glaubens höher schätzt als den Glauben selbst, eine eingebildete Vollkommenheit lehrt, die Privatbeichte gering schätzt und mit neuen Offenbarungen und Chiliasterei sich abgiebt. Auch die bürgerliche Behörde dürfe dieses Wesen nicht dulden, denn es führe zu Unordnung und Aufruhr. Man könne übrigens den Mißbrauch von dem rechten Gebrauch nicht sondern, denn „die ganze Pietisterei ist ein Mißbrauch.“

Dieser Schrift setzte Seckendorff, seit 1691 in brandenburgischen Diensten, einen „Bericht und Erinnerung“ entgegen, ohne jedoch seinen Namen zu nennen, denn der Kurfürst wollte nicht, daß es den Anschein gewinne, als werde die Sache des Pietismus von Seiten der brandenburgischen Regierung, gleichsam offiziell, patroniert (Kramer 211). Spener begleitete diesen Bericht mit einer Vorrede vom 16. 2. 1692. Er that dies, ohne direkt und persönlich angegriffen zu sein, und warf sich damit unaufgefordert zum litterarischen Verteidiger des Pietismus auf, das erste Vorgehen dieser Art von seiner Seite. Die Vorrede beschreibt, bei der Leipziger Bewegung einsetzend, deren eigentlichen Hergang und Charakter. Spener kommt zu demselben Resultat, wie Seckendorff, nämlich daß der Pietismus

ein reines Gedicht ist, ein falsches Gerücht, dessen Aufkommen und Verbreitung durch die Bosheit der Theologen und die Unwissenheit des Volkes hervorgerufen sei, nur zum ganz geringen Teil durch einige unvorsichtige Reden, die (pietistischerseits) im ersten Eifer gefallen sind. Zum Schluß appelliert Spener an Regenten, Theologen und Geistliche. Er hat sich übrigens bei Abfassung dieser Vorrede mehrfach der Worte Franckes in einem von diesem abgefaßten Bericht bedient (Kramer, 214).[1] — Der Verfasser der Imago Pietismi vertrat sein Werk in einer „Doppelten Verteidigung des Ebenbilds der Pietisterei" (1692). Er behauptete, freilich ohne den Beweis zu liefern, Speners Vorrede enthalte ebensoviel Falsa und Unwahrheiten, als fast Zeilen. „Fürwahr," sagt er, „D. Spener ist nicht so heilig, als er sich stellt; es kann sich auch der Teufel in einen Engel des Lichts verwandeln." Spener rechtfertigt sich (August 1692) gegen den Vorwurf unrichtiger und unaufrichtiger Darstellung in einem Anhang zum „Sieg der Wahrheit und Unschuld" (S. 39 ff.).

War in dem „Ebenbild der Pietisterei" immerhin noch das Bestreben erkennbar, die streitigen Punkte sachlich zu behandeln, so schlug hingegen eine zweite anonyme Schrift, welche Anfangs 1693 erschien — „Beschreibung des Unfugs, welchen die Pietisten zu Halberstadt im Monat Dezember 1692 gestiftet; dabei zugleich von dem pietistischen Wesen insgemein etwas gründlicher gehandelt wird" —, den rein persönlichen Klatsch-, Skandal- und Hetzton in

[1] Als Gerhard Craesus (Croese) 1696 lateinisch und deutsch eine „Quakerhistorie" herausgab, in welcher anhangsweise des Pietismus als einer dem Quakertum verwandten Erscheinung gedacht war, übrigens in ziemlich wohlwollender Weise, erweiterte Spener jene Vorrede zu Seckendorffs Bericht und ließ sie 1696 lateinisch erscheinen als Vorrede zu Joh. Henrici Vindiciae exegeticae dicti Luc. 18, 8. Hatte Craesus bei Großgebauer und H. Müller eingesetzt, so griff nun Spener bis auf Arnd zurück. Er untersuchte außerdem die seit 1692 entstandenen Bewegungen in Hamburg, Erfurt, Wolfenbüttel, Gießen, Gotha, Danzig 2c. Das Resultat ist: 1) Die Pietisten haben nichts mit den Quäkern gemein; 2) sie sind in keinem Artikel Ketzer; 3) suchen kein Schisma und keine Spaltung; 4) ihre Unschuld ist allemal an den Tag gekommen, wo ihre Sache recht untersucht ist; 5) von den Pietisten droht der Kirche keine Gefahr, eher von den Antipietisten. In selbständiger deutscher Bearbeitung erschien sodann das Werk 1697 als „Wahrhaftige Erzählung dessen, was wegen des sog. Pietismus in Deutschland von einiger Zeit vorgegangen." Es bildet in dieser Gestalt eine wichtige und handliche Quellenschrift zur Geschichte der pietistischen Bewegung, doch in Spenerscher Beleuchtung. Eine Ergänzung giebt Spener Cons. 3, 770 ff (1698).

flegelhafter und plumper Weise an. Ihr Horizont ist überhaupt kleinlich und beschränkt. Carpzov ist der Verfasserschaft oder doch der Urheberschaft verdächtig (L. Bed. 3, 548 ff.). Eine „Kurze Nachricht von dem Autor der neuen Lästerschrift: Ausführliche Beschreibung des Unfugs“, am 3. 5. 1693 von einem Johann Strömer (Acta piet. IV) herausgegeben, bezeichnet direkt Carpzov als den Verfasser. Fast kein evangelischer Ort ist übrig, heißt es in dieser „Beschreibung“, an dem das pietistische Geschmeiß und Ungeziefer nicht umherkriecht. Spener ist der Patriarch der Pietisten, gleichsam das Haupt einer gegen die evangelische Kirche gerichteten Verschwörung; Francke, Anton rc. sind seine Kreaturen. Eine ganze Lebensgeschichte von Spener wird entrollt, mit allen „Singularitäten“, durch welche er von Jugend auf sich auffällig gemacht habe, bis auf den abgetragenen Mantel, durch den er in Leipzig Ärgernis gegeben. In grotesken Zügen wird ein Systema theologiae pietisticae entworfen. Die Erneuerung der Münsterschen Tragödie ist der Endzweck der ganzen Geschichte. Erst wollen die Pietisten Priester sein, dann Könige. Mit behaglicher Breite werden die ekstatischen Erscheinungen in Halberstadt rc. erörtert, die natürlich einen sehr brauchbaren Stoff abgaben. Das Ganze endigt mit einem „Lied“, das wider die Pietisten in Halberstadt gebetet wird, etwa im Stil der Gebete wider die Türken.

Eine ganze Flut von Gegenschriften rief diese Schrift hervor seitens der darin angegriffenen Personen (Walch. 1, 696 ff. Acta pietistica IV., VI.). Spener stellte dieser „abscheulichen, ganz von Fabeln, Lügen und Lästerungen zusammengestopften Schrift“, diesem „Werk der Finsternis“ im August 1693 seine „Beantwortung des Unfugs“ entgegen. Er führt aus, 1) wie ungütlich, ja boshaft er und seine Handlungen beurteilt worden; 2) wie die Beschuldigung einer neuen Sekte eine willkürliche und grundlose sei; 3) wie Chiliasmus und Offenbarungen mit der Sache des Pietismus nichts zu thun hätten; 4) wie er vorgekommene Unordnungen selbst bedauere und solche in der Stille selbst bekämpft habe.

Diese verdeckten und versteckten Angriffe auf Spener und seinen Anhang wurden begleitet und gefolgt von einigen Ausfällen Carpzovs. Carpzov hatte anfangs 1692 auf eigene Faust ein „Bedenken von Pietisterei“ zu Stande gebracht, welches als Bedenken der Fakultät den nach dem Regierungsantritt Johann Georgs IV. zusammenberufenen Landständen vorgelegt wurde (Walch. 4, 1154 ff.).

Hier wurden besonders die Leipziger Vorgänge erörtert. Man schaffe, klagt Carpzov, nützliche Studien ab, hebe den Unterschied zwischen Lehrern und Zuhörern auf, treibe mit dem Religionseid Spott und gebe den Papisten Gelegenheit, den Religionsfrieden anzutasten. Carpzov fordert ein förmliches Verdammungsurteil über die Pietisten und die Ermittlung der dieser Sekte angehörigen sächsischen Geistlichen. — Im Anhang zu seiner „Beantwortung des Unfugs“ (S. 193 ff.) hat Spener dieses angebliche Fakultätsgutachten „nach der Wahrheit examiniert“.

Nachdem es Carpzov nicht gelungen war, vermöge dieses „Bedenkens“ einen Einfluß auf die legislatorische Behandlung der Sache in Sachsen zu gewinnen — ein 1694 von ihm eingereichter Catalogus errorum Speneri (Walch. 1, 607) hat anscheinend ebensowenig Erfolg gehabt —, wandte er sich wieder der bereits 1690/91 beliebten und bewährten Form akademischer „Programme“ zu. Genau wie damals erschienen von ihm hintereinander drei Festprogramme antipietistischer Tendenz (Acta piet. VI).

Das Reformationsprogramm 1694 kündigt an und begründet eine Festrede „de statu ecclesiae nostrae florentissimo.“ Im Osterprogramm 1695 eifert Carpzov gegen die gottlose Lehre Spinozas von der Auferstehung Christi, die dieser nämlich allegorisch deutete. Er vergleicht dann mit dieser spinozistischen libertas philosophandi das Verfahren der Sanctuli, welche gewaltsam und willkürlich und aller exegetischen Tradition zuwider aus der hl. Schrift die Hoffnung künftiger besserer Zeiten herausinterpretieren wollen. Eine solche Schriftbehandlung reiße alle Fundamente um und führe zum Atheismus (vgl. Walch. 5, 65). Das Pfingstprogramm 1695 nennt Spener novatorum coryphaeus, procella ecclesiae, tempestas pacis, weil er vermöge seiner Allg. Gottesgelehrtheit eine neue Theologie einführe, und die Vermischung der dona ministrantia und sanctificantia zu den deliria fanaticorum gehöre. Carpzov weiß wohl, daß er die Allg. Gottesgelehrtheit früher gelobt hat; er hat die darin verborgenen Gefahren im Anfang nicht genügend beachtet. — Diesen drei Programmen geht zur Seite eine disputatio de regali fidelium sacerdotio (3. 5. 1695). Drei Fragen werden hier aufgestellt und verneint: 1) An tractatio scripturae sacrae sit pars et functio sacerdotii regalis christianorum; 2) an collegia pietistica sacerdotio regali fundantur; 3) an sacerdotium regale cuivis christi-

ano potestatem in ecclesia docendi absque speciali vocatione conferat. — Spener fertigte die beiden letzten Programme und die Disputation 1695 kurz ab im Anhang zur „Aufr. Übereinstimmung mit der Augsb. Konf.“

Am 14. 1. 1696 ließ Carpzov Spener, ohne ihn jedoch zu nennen, nochmals angreifen in einer disputatio de iure decidendi controversias theologicas. Hauptsächlich wurde hier Spener die Behauptung verübelt, daß die Entscheidung von Lehrfragen den Theologen nicht allein, sondern nur unter Mitwirkung der anderen Stände gebühre. — Spener antwortete 1696 in einem kurzen Anhang zur „Gewissensrüge an Schelwig“. Er beklagt sich hier namentlich über die heimtückische Art Carpzovs, der nicht direkt und offen gegen ihn vorgehe, sondern sich allemal ein Schlupfloch offen behalte.

In der That zeichnet sich die Kampfesweise Carpzovs aus durch ihre gehässige, hinterlistige Form, außerdem auch durch ihre Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit. Die Leipziger Fakultät ins Schlepptau zu nehmen, wie er jedenfalls beabsichtigte, war Carpzov allerdings nicht gelungen. Rechenberg mochte in dieser Beziehung einen gewissen Einfluß ausüben. Möbius und Lehmann hielten sich zurück. Olearius, der mit Spener in Korrespondenz stand (Walch. 4, 1156; Cons. 2, 178), bezeugte diesem ausdrücklich, daß er Carpzovs Vorgehen nicht billige. Der im Ganzen besonnene und vernünftige, noch mehr aber ängstliche Alberti (er stellt gelegentlich selbst den Grundsatz auf: Tutiora est praeferenda) hatte bei der Entwicklung der Dinge in Leipzig zwar eine schwächliche und zweideutige Rolle gespielt, wäre aber wohl weiter nicht öffentlich gegen Spener aufgetreten, wenn man ihn nicht einigermaßen gereizt hätte. Dies ging so zu.

Im Jahre 1695 erschienen zwei anonyme Briefe aus dem pietistischen Lager, welche in herausfordernder, spöttischer und verächtlicher Weise von einem zwischen den Leipzigern, Wittenbergern und sonstigen Theologen gestifteten antipietistischen Bund sprachen. Alberti war als Mitglied dieses Bundes ausdrücklich namhaft gemacht. Ferner hatte Spener selbst in der Vorrede zu Seckendorffs „Bericht und Erinnerung“ in vorwurfsvoller Art Albertis Beteiligung an der Leipziger Bewegung erwähnt, auch später zu verstehen gegeben, Alberti habe die „Beantwortung des Unfugs“ in

Sachsen unterdrücken wollen. So fühlte denn Alberti sich gedrungen, seine Stellung öffentlich klar zu legen und zu rechtfertigen.

Als er in der Michaelismesse 1695 seine Vindiciae exegeticae Joelis II, 28.29 contra enthusiastas herausgab, handelte er in der Vorrede „de pietismo, chiliasmo aliisque novatorum anomaliis“ (vergl. Cons. 3, 774). In einem ersten „historischen Teil“ weist er die ihm von Spener wegen seines Verhaltens in der Pietistensache gemachten Vorwürfe zurück, insofern wohl mit Recht, als Alberti thatsächlich mehr aus Ängstlichkeit denn aus Gehässigkeit, wie Spener insinuierte, gehandelt hatte. In einem „dogmatischen Teil“ handelt er 1) de pietistis, 2) de chiliastis, 3) de enthusiastis. Er sucht — und darin liegt ein großer Vorzug seiner Polemik — das pietistische Unwesen auf ein einheitliches Prinzip, ein πρωτον ψευδος zurückzuführen. Dieses soll sein die Forderung und Einbildung einer thatsächlich nicht erreichbaren Heiligkeit, überhaupt eine Ueberschätzung des christlichen Lebens. Er spricht mit Luther (Predigten über die Genesis): „Mit der Lehre gilt nicht Scherzens, die muß rein und recht bleiben; aber mit dem Leben halten wir's nicht so strenge.“ Sehr scharfsinnig und tiefgehend sind die Untersuchungen Albertis nicht, wie schon die außerordentlich vage Difinition des pietistischen Hauptirrtums (quod maiorem quam par est progressionem in renovatione imaginentur sibi, putantes se gradus haud paucos nec inferiores tantum perfectionis moralis, sed sublimes et a fastigio non adeo remotos in hac vita attingere posse) erraten läßt. Aber geschickt werden die einzelnen theoretischen und praktischen Verirrungen der Pietisten mit diesem Grundfehler in Zusammenhang gebracht.

Spener antwortete unter dem 16. 12. 1695 diesem neuen litterarischen Gegner, welchen er gelegentlich als den gelehrtesten und klügsten seiner Gegner bezeichnet hatte (Cons. 3, 774), in einer „Gründlichen Verteidigung“. Er erkennt ausdrücklich den gemäßigten Ton an, welchen Alberti in seiner Schrift angeschlagen habe, begründet die gegen Alberti erhobenen Vorwürfe, rechtfertigt seine Lehre von der christl. Vollkommenheit und schlägt zum Schluß folgende „billige und leichte Friedensbedingungen“ vor: 1) Man schaffe den Namen der Pietisten und die Fabel einer neuen Sekte ab und „setze dieses anlangend alles in den Stand, wie es vor 1689 gewesen“ (!); 2) man lasse alles bisher Vorgegangene beider-

seits vergeben und vergessen sein; 3) man bleibe einfach bei der bisherigen Kirchenlehre nach Schrift und symbolischen Büchern; 4) in den quaestiones theologicae, die nicht direkt zur Heilslehre gehören, lasse man den Gewissen Freiheit; 5) dem Predigtamte lasse man seine Würden und Rechte, doch bemühen sich die Prediger die gemeinsame christliche Erbauung mehr zu befördern als zu hindern.

Alberti gab in der Frühjahrsmesse 1696 eine „Ausführliche Gegenantwort“ heraus, deren Ton etwas spitzer ist. Von neuem führt er den Satz aus, die Lehre von großem Wachstum in der Heiligung führe zur Hoffart, nur aus der Lehre von bleibender großer Unvollkommenheit auch der Wiedergeborenen entspringe die rechte geistliche Demut. Die formale Schwäche seiner Position tritt z. B. wieder in folgendem Satz hervor: „Daß ich aber nicht ausgedrückt, wie viel sich zieme (nämlich von Graden der Heiligkeit), ist geschehen, weil hiervon der h. Geist in seinem Wort uns nichts Gewisses geoffenbaret hat.“ Wie kann man jemand vorwerfen, er fordere und suche mehr, quam par est, und zugleich zugestehen, über das Maß des Geziemenden lasse sich nichts festsetzen! Seine zünftige Engherzigkeit bekundet Alberti in dem Satz: „Es ist schlechterdings unzulässig, daß ein ungelehrter Schuster (Jakob Böhme) ultra crepidam Bücher schreibe, besonders solche, die die Theologie mit berühren.“ Im Uebrigen hat Alberti ein richtiges, aber sehr dunkles Gefühl, daß das Abmessen der erreichbaren und der erreichten Heiligkeitsgrade seine sittlichen Gefahren und Bedenken hat. Auch ist seine Bemerkung nicht übel, daß man die pietistischen Theorien eben nicht nur nach ihrer schön klingenden theoretischen Fassung, sondern nach ihrer praktischen Bewährung und Ausgestaltung beurteilen müsse. Die Friedensbedingungen Speners findet Alberti nicht praktikabel, denn sie umgehen eben die Schwierigkeiten, statt sie zu lösen, wie Alberti ganz richtig erkennt. In Bezug auf die Abschaffung des Namens „Pietisten“ sagt er z. B., diese sollen nur in der That sich ändern, so wird der Name von selbst wegfallen. Damit die Studenten durch seine deutsch abgefaßte Gegenantwort nicht benachteiligt würden, hat Alberti den wesentlichen Inhalt derselben einer Disputation de gradibus renovationis in hac vita possibilibus einverleibt.

Spener geht nochmals alle Punkte in einer „Duplica“ durch (1696), namentlich den Punkt „von den hohen Graden der Heiligung,“ ohne wesentlich Neues zu bringen. Er verwahrt sich, wie bereits

früher geschehen, gegen die Verdächtigung, als sei er bei der Abfassung oder Verbreitung der anonymen Briefe, welche Alberti gereizt hatten, beteiligt. Dabei hält er sich jedoch nicht für verpflichtet, seine Freunde in dieser oder einer anderen Beziehung öffentlich zu desavouieren, so wenig sich Alberti gegen die Ausschreitungen der Antipietisten öffentlich ausspreche.

In einem sehr freundlichen und anständigen Ton suchte nun Alberti (Spenerus idem et alius 1697) zu beweisen, daß Spener in diesem Streite gleichsam in zweierlei Gestalt erscheine und die Streitfrage verschoben habe. In der Sache bleibt er dabei, daß „ein sehr hoher Grad" der Heiligkeit „nächst der Vollkommenheit" nicht zugegeben werden könne. In demselben Jahr noch starb Alberti.

Ohne die Sache formell und materiell zu beherrschen, hatte also Alberti doch die richtige Empfindung, daß in der Auffassung des christlichen Lebensprinzips und der Formulierung des sittlichen Lebensideals der Kernpunkt der obschwebenden Fragen liege, und daß es darauf ankomme, den Pietismus in diesem Zentrum zu fassen. Diese Entdeckung wurde jedoch in den folgenden Streitschriften in keiner Weise verwertet. Vielmehr trat alsbald an die Stelle der von Alberti versuchten konzentrierenden und prinzipiellen Behandlung jene zerpflückende Manier, wie sie in dem „Unfug" angebahnt war, die Zerlegung des Streits in eine Unzahl teils persönlicher, teils sachlicher Streitpunkte, welche lose aneinandergereiht und willkürlich durcheinander geworfen wurden.

Den Wittenbergern blieb es zunächst vorbehalten, diese Streitart zu kultivieren, und zugleich das Beispiel eines amtlichen Kollektivangriffs auf Spener zu geben. Ein von Hanneken im Januar 1694 veröffentlichtes Programm von der infallibilitas und θεοπνευστία der symbolischen Bücher, das allenthalben auf Spener zielte (L. Bed. 3, 394. 502 f.), und ein Spezialangriff Neumanns auf die Eschatologie Speners (Juli 1694) leiteten den Hauptsturm ein. Anläßlich jenes Hannekenschen Programms und seiner exorbitanten Thesen schrieb Spener an Rechenberg (2, 128): In quae nos tempora domine! Anläßlich der Anstrengungen Neumanns (Ad Rech. 2, 144. 155): Neumann me miseret, qui favorem unius alteriusve ut sibi comparet istis negotiis se ingerit. Neumann novus doctor quam in aliis perdidisse videbatur aestimationem laude zeli pro orthodoxia resarcire conatur. — Den Hauptsturm richtete die Fakultät in der Leipziger Ostermesse gegen

Spener, unter dem Titel „Christlutherische Vorstellung, in deutlichen, aufrichtigen Lehrsätzen nach Gottes Wort und den symbolischen Kirchenbüchern, sonderlich der Augsb. Konfession, und unrichtigen Gegensätzen aus Speners Schriften aufgesetzt und publiziert von den Theologen zu Wittenberg." Der Senior Deutschmann (cui mens sana vix supersit; Ad Rech. 2, 174.) hatte die Feder geführt, wie der ihm eigene breitspurige, konfuse, salbadernde Stil bekundet. Der Charakter der Altersschwäche ist dem Werk in mehr als einer Hinsicht aufgeprägt. Spener sagte, nachdem er dasselbe zu Gesicht bekommen, er habe lange nichts elenderes gesehen, und es sei ein Gericht Gottes, daß seine Feinde sich also prostituieren mußten (L. Bed. 3, 569. 745.) Und in der That ist die Christlutherische Vorstellung, weil sie eben nicht nur die Arbeit eines einzelnen unfähigen und beschränkten Mannes ist, sondern eine ganze Fakultät sich förmlich und feierlich zu derselben bekannte, als Ganzes genommen, ein deutlicher und trauriger Beleg für den theologischen Tiefstand der damaligen Orthodoxie und ein sprechender Beweis dafür, daß diese abgewirtschaftet hatte. — Man versuchte sogar, der Schrift eine Art symbolisches Ansehen zu geben, indem man sie an alle Superintendenten im Lande zur Approbation herumschickte (L. Bed. 3, 537), was allerdings die Wittenberger (Abgenötigte Antwort II, 647 f.) leugnen. Einer der (S. 280) erwähnten anonymen Briefe berichtet auch, man habe die Approbation der Schrift in Jena nachgesucht, doch vergebens; vielmehr habe Prof. Joh. Paul Hebenstreit (1664—1718; vgl. A. D. B. 11) nachweisen wollen, daß Speners Lehrsätze mit denen Calovs und Musäus in allen Stücken übereinstimmten. — In Dresden wurde übrigens die Schrift sehr ungnädig angesehen, weil man mit derselben den kirchlichen Befugnissen der hohen Landesobrigkeit zu nahe getreten sei (Walch 2, 51.).

Doch sehen wir uns die Schrift selbst an. Im Eingang erklären die Wittenberger, daß sie nur aus Liebe so lange still geschwiegen hätten. Da aber ihr Stillschweigen ihnen übel ausgelegt werden könnte, so hätten sie nunmehr auf vielseitiges Verlangen „Spener zu aufrichtiger Erklärung Anlaß geben wollen." Sie halten ihm zu diesem Zweck aus seinen Schriften 263 „unrichtige Gegensätze" zu den 21 Artikeln der Augsb. Konfession und außerdem 21 Verstöße inbezug auf 6 von ihnen voraufgeschickte Präliminarartikel (Schrift, Kirche, symbol. Bücher ꝛc.) vor, im Ganzen also 284 Irr-

lehren. Die Anordnung ist folgende: Zuerst wird immer eine richtige These der Wittenberger in der feierlichen Form: „Wir glauben, lehren und bekennen ꝛc." aufgestellt, sodann die derselben wirklich oder angeblich widersprechenden wirklichen oder angeblichen Behauptungen Speners entgegengestellt. Merkwürdig sind oft die von den Wittenbergern aufgestellten Thesen (z. B., die Verfasser der symbolischen Schriften haben nicht irren können), noch merkwürdiger, was von ihnen als unrichtiger Gegensatz verworfen wird (z. B., die Gültigkeit der Absolution fordert die Wahrheit und Redlichkeit der Buße); sonderbar ist die gezwungene Verknüpfung der einzelnen Sätze mit den einzelnen Artikeln der Augsb. Konf. Um bei jedem Artikel die nötige Zahl „unrichtiger Gegensätze" herauszubringen, wird z. B. beim I. Artikel (von Gott) vorgebracht: Gott habe die Menschen zur Geselligkeit erschaffen, Spener aber zähle die Enthaltung von vielen Gesellschaften unter die Mittel des innerlichen Friedens; beim XXI. Art. (vom Heiligendienst): Man mache den Pietismus zu einem Idol. Handgreifliche Verdrehungen, lächerliche Mißverständnisse, haarsträubende Konsequenzmacherei, alles muß herhalten, um „unrichtige Gegensätze" zu konstruieren. Dieselben Sachen kehren unter verschiedenen Rubriken immer wieder. Auch die Thatfragen über den Zustand der Kirche und die Beschaffenheit der Geistlichkeit, alles wird zu Lehrfragen, bezw. Lehrirrtümern gestempelt.

Das Ganze zeugt von einer sehr mangelhaften logischen Schulung und einer durchaus mechanischen Behandlung theologischer Fragen und Begriffe. Das kirchlich-Institutionelle steht in einer Weise im Vordergrund, die oft an römische Grundsätze erinnert; für die Berücksichtigung des Persönlichen, Individuellen in der Religion fehlt jeder Sinn und jedes Interesse. „Die Mißbräuche in Lehr und Leben sind Sache der Gottlosen und des leidigen Satans, daher sollen sie der Kirche nicht aufgebürdet werden." Diese braucht keine Reformation. Neben Trägheit, Unfähigkeit, Selbstzufriedenheit und Bequemlichkeit wirkt als verhältnismäßig besseres Motiv die ängstliche Sorge um Erhaltung der objektiven kirchlichen Garantien mit. Etwas Richtiges fühlen die Wittenberger allerdings, nämlich daß Spener keine klare, korrekt-lutherische Stellung einnimmt. Während er an der lutherischen Kirche sich fast nichts gefallen lasse, sagen sie, beliebe und belustige er sich an heimlichen und offenen Feinden derselben. Und wenn sie Spener durch

alle Artikel der Augsburger Konfession hetzen, so liegt auch hier, bei aller Verkehrtheit der Ausführung, insofern etwas Richtiges zu Grunde, als allerdings die veränderte religiöse Grundrichtung und das veränderte religiöse Gesamtinteresse mehr oder weniger die Auffassung und Wertung aller Artikel beeinflussen mußte. — Hauptpunkte, die zur Sprache kommen, sind die Lehre von der Buße, Glauben und Werke, Vollkommenheit, heilige Schrift und symbolische Bücher, Theologia irregenitorum, geistliches Priestertum, letzte Dinge ꝛc.

Einen so plumpen und ungeschickten Angriff zurückzuweisen, konnte Spener nicht schwerfallen. In einem Nachworte zur „Freudigen Gewissensfrucht" (S. 44) kündigte er (25. 7. 1695) eine baldige Antwort an, die ihm nur durch die Weitläufigkeit der Gegner einigermaßen erschwert wurde. Ehe aber diese Antwort noch erschien, beeilten sich die Wittenberger, sich von neuem eine Blöße zu geben. Weil Spener seine Antwort in der „Freudigen Gewissensfrucht" (gegen Schelwig) angekündigt hatte, ließ man eine Schrift erscheinen unter dem Titel „Der Theologen zu Wittenberg freuden-, frieden- und gnadenreiches Gewissen ꝛc. ꝛc." Hier jammert Deutschmann, daß ihre Schrift eine so üble Aufnahme gefunden hätte. Es hätte ja gar keine Streitschrift sein sollen, sondern eine aus guter Wohlmeinung hervorgegangene „Erklärungsschrift". Nicht alle unrichtigen Gegensätze seien flugs Ketzereien und Schwärmereien. Die Zumutung eines unrichtigen Gegensatzes schließe auch keine Beleidigung ein, sonst müßte man bei akademischen Disputationen sich immer beleidigt fühlen! Daneben läßt man dann freilich durchblicken, daß der Teufel Spener reite u. dergl. Aus dieser Schrift besonders erhält man den Eindruck, daß bei Deutschmann wenigstens mehr Borniertheit als Bosheit die Feder führte; und daß Spener den Angriff, der von seinem vornehmsten Urheber mehr als eine der üblichen polemischen Stilübungen gemeint war, eigentlich zu tragisch nahm.

In der Michaelismesse 1695 erschien die angekündigte Antwort Speners mit Vorrede vom 29. 8. 1695 „Aufrichtige Übereinstimmung mit der Augsburgischen Konfession." Spener weist zunächst auf den Widerspruch hin, der darin liege, daß man angeblich ihm nur zu einer Erklärung Anlaß geben wolle, und doch von vornherein seine Sätze als „unrichtig" verwerfe. Er geht dann Schritt für Schritt seinen Gegnern nach und weist in den

meisten Punkten schlagend, oft drastisch, nach, wie die Gegner seine Auffassung unrichtig wiedergegeben haben, Gegensätze konstruieren, wo gar keine Gegensätze sind, wo aber wirklich Gegensätze vorliegen, er die Schrift, Luther und die Bekenntnisse auf seiner Seite habe. Die Ungeschicklichkeit und theologische Unfähigkeit des Gegners hilft ihm hierbei über manche Punkte hinweg, in denen die Gegner in gewisser Art Recht hatten, aber dieses Recht auf eine ganz unhaltbare Weise geltend machten. Spener schließt mit einem scharfen Gewissensappell an die Gegner, welche er auf 5. Mos. 19, 16 (die Strafe falscher Zeugen) verweist.

Eine merkwürdige Zustimmungsadresse zu dieser Abfertigung der Wittenberger erschien noch 1695 unter dem Titel „Freudiges Zujauchzen der erwählten Fremdlinge hin und her über den Sieg Speners wider die Theologen zu Wittenberg.“ (Ritschl II, 242 nennt Petersen als Verfasser). In pathetisch-prophetischem Stil wird hier Spener gefeiert als der Mann Gottes, der die große Menge der Assyrer schlug, der dem Wolf den Schafspelz entrissen, die Ketzermacher aus dem Sattel geworfen, der Hure die Schminke abgestreift habe. Sogar die „Zitterer“ in England fühlen sich eins mit ihm und bekennen: „Wir kommen beide von einem her.“ Spener kam ein derartiger Beifall sehr ungelegen, und gern und gewiß hätte er die Schrift unterdrückt, wenn er sie zeitig genug zu Gesicht bekommen hätte (Völlige Abf. Pfeiffers 210 f.)

Die Wittenberger beruhigten sich bei der erhaltenen Abfertigung nicht. Vielmehr erschien 1696, wiederum aus der Feder Deutschmanns, eine „Abgenötigte Antwort“ von ungeheurer Breite (1200 Quartseiten) und voll kleinlichster Wortklauberei. Im Ton der beleidigten Unschuld klagt Deutschmann, daß Spener der Friedensschrift der Wittenberger eine Streitschrift entgegensetzt und so den Streit eigentlich angefangen habe. Die Wittenberger haben in freundlichen Worten Spener zur Rede gestellt. Dieser aber hat dem 8. Gebot zuwider alles zum Ärgsten ausgelegt und angefangen mit stachligen Worten zu streiten. „Endlich wenn wir und er lange tot sind, wird doch Recht noch Recht bleiben, und dem werden alle frommen Herzen zufallen.“ Speners Beginnen sei eine schädliche, unnötige, bedenkliche, gefährliche Neuerung. Die hohe Obrigkeit und deren Konsistorien werden schon nötige Veränderungen und Verbesserungen vornehmen! Inbezug auf Speners Bemängelung der Perikopen heißt es: „Die evangelischen Texte sind nunmehr nicht

eine Gewohnheit, sondern eine Kirchensatzung der lutherischen hohen Obrigkeit; wer derselben widerstrebt, der widerstrebt Gottes Ordnung." Wie aber auch hier bei aller Konfusion doch eine Ahnung des prinzipiellen Gegensatzes vorhanden ist, das zeigt der gelegentlich vorkommende Satz (I, 15): Die Theologie müsse mehr ratione rei vel obiecti als ratione subiecti betrachtet werden. — Damit nicht genug, erschien zu Nutz und Frommen der gelehrten Welt auch noch eine lateinische „Brevis Apologia", in welcher 22 falsche Auflagen zurückgewiesen werden, die Spener den Wittenbergern in der Aufr. Üb. gemacht habe.

Während Spener von dieser lateinischen Gegenschrift, so viel ich sehe, gar keine Notiz genommen hat, erklärt er bezüglich der „Abgenötigten Antwort" öffentlich (E. G. S. II, 374) am 10. 4. 1697, daß er sich noch nicht die Geduld genommen habe, „das verwirrte Zeug ganz oder meistenteils durchzulesen"; bei „müßiger Zeit" werde er die Schrift einmal vornehmen, „um bei dem Lesen alles gleich abzufertigen." Einstweilen will Spener die Wittenberger noch nicht vorsätzlicher irriger Lehre und Ketzerei beschuldigen, sondern ihre unevangelischen Behauptungen der Gewalt menschlicher Affekte und persönlicher Voreingenommenheit gegen ihn zuschreiben. Bei ruhigem Gemüt und besserer Überlegung würden sie hoffentlich von ihren Behauptungen selbst zurückkommen. Inzwischen soll die Schrift eines Freundes, nämlich der 1697 erschienene „Lutherus redivivus" (dessen Vorrede eben diese Erklärung Speners entnommen ist), seine Stelle vertreten. Es ist denn auch zu einer weiteren Entgegnung Speners auf die „Abgenötigte Antwort" überhaupt nicht mehr gekommen.

Der „Lutherus redivivus" war verfaßt von Christoph Matth. Seidel, Pfarrer in Wolkenburg, nachmals Inspektor in Tangermünde; doch ist er ohne den Namen des Verfassers herausgekommen. Spener hat die Schrift im Manuskript mit großem Genuß gelesen; etliche „harte" Ausdrücke in derselben sind auf seinen Wunsch gemildert worden (Ad Rech. 2, 277. 281). Der „Lutherus redivivus" richtete sich nicht sowohl gegen die „Abgenötigte Antwort", als gegen die „christlutherische Vorstellung" selbst. In Form von dreißig Gesprächen zwischen Luther, der aus seinen eigenen Schriften redend eingeführt wird, und einem studiosus theologiae, der die Thesen der Wittenberger verteidigt, wird ausgeführt, wie Spener sich in vollständiger Übereinstimmung mit Luther befinde. Hierbei fallen, wie Spener

selbst in der Vorrede zugiebt, trotz der vorausgegangenen Korrektur, noch immer ziemlich „harte Reden“ gegen die Wittenberger, ja so harte Reden, daß man sich einigermaßen verwundern muß, wie Spener diesen Lutherus redivivus als seinen Fürsprecher gelten ließ. „Zu Wittenberg“, sagt Luther, „ist der Satan in meine Hürde gefallen“. „Den Stuhl (die cathedra Lutheri) mögen sie haben und die Ehre, auch fressen und saufen davon, aber .... mein Name ist ihr Gaukelspiel, die Augsb. Konfession ihr Schanddeckel.“ Die Schrift ist lebendig und geistvoll geschrieben, nicht so langweilig, wie die „Vorstellung“ und die „Übereinstimmung“. In vielen Punkten (z. B. was die Auffassung der Schrift und der symbolischen Bücher angeht) geht der Verfasser mit kühner Folgerichtigkeit über die vorsichtig verklausulierte Position Speners hinaus.

Deutschmann hat (siehe seine Schrift vom Beichtstuhl S. 91 f.) diesen Lutherus rediv. nach seinem Erscheinen über ein halbes Jahr in seinen Vorlesungen behandelt. Er hat in einem dagegen gerichteten Programm nachweisen wollen, wie Luthers Worte darin auf alle Art verkehrt nnd Luther sehr mit Unrecht zum Pietisten gemacht würde. Er hat in diesem Programm auch Spener angegriffen wegen verschiedener Punkte. Er hat endlich in einer Disputation vom 15. 7. 1697, betitelt Maximae pansophiae Christianorum speculum, zurückgreifend auf eine Äußerung Speners aus dem Jahre 1677 (Sendschr. 28), beweisen wollen, Spener habe den Glauben an das Verdienst Christi für eine Thorheit erklärt und so die höchste Weisheit (pansophia) zur Thorheit (morosophia) gestempelt. Spener verwahrt sich (Anhang zur Völligen Abf. Pfeiffers S. 671—694) im August 1697 gegen dieses offenbare grobe Mißverständnis. Deutschmann beschwert sich nun (im Anhang zu seinem „Beichtstuhl“ 1698. S. 57 ff.) in kindischer Weise zunächst darüber, daß Spener ihn in einem „Anhang“ abgefertigt habe, und stellt Betrachtungen über verschiedene Arten von „Anhängen“ an. In der Sache reduziert er seinen Vorwurf darauf, daß Spener wenigstens zum Teil die Seligkeit von guten Werken abhängig mache und somit dem Verdienst Christi zu nahe trete. Spener antwortet hierauf nochmals (14. 8. 1699) in einer Vorrede zu Seidels „Christlutherischer Unterredung über Deutschmanns Traktat vom Beichtstuhl“. (Ich habe dieses Werkes nicht habhaft werden können und über den Inhalt der Vorrede nirgends eine Angabe gefunden.)

Diesem Streit des Seniors und Wortführers der Wittenberger Fakultät mit Spener gingen weitere persönliche Auseinandersetzungen der Fakultätsmitglieder Hanneken und Neumann zur Seite. Nur Löscher trat bemerkenswerter Weise persönlich nicht auf. — Hanneken warf Spener (Nov. 1695) aus Anlaß einer Disputation de baptismo primarum chiliadum ad Christum conversarum vor, daß seine Unterscheidung einer gesetzlichen und einer evangelischen Buße die Augsb. Konfession in verschiedenen Punkten verletze. Spener verteidigt (Gewissensrüge 45 ff.) diese Unterscheidung als schrift- und bekenntnisgemäß. Hanneken aber verficht nochmals seine Ansicht in einer Disputation vom Juni 1696.

Rühriger und umfassender ist Neumann in seiner Polemik gegen Spener. Abgesehen von seinen verschiedenen Kundgebungen gegen Speners „Hoffnung besserer Zeiten", die in anderm Zusammenhang erörtert werden sollen, hielt er von November 1695 bis Febrnar 1696 Vorlesungen unter dem Titel „Kennzeichen eines fanatischen Lehrers aus dem Buch des seligen Luther wider die himmlischen Propheten zusammengetragen" (wie denn dieses Buch Luthers vielfach in antipietistischem Sinne verwertet wurde.) Die ganze Vorlesung war dahin gerichtet, Spener bei den Studenten verhaßt zu machen. Spener veranlaßte daraufhin eine Vermehrung der Streitlitteratur, welche vermeidbar gewesen wäre, indem er nach Kollegienheften diese Vorlesungen drucken ließ, eine „öffentliche Antwort" auf dieselben aus der Feder eines seiner Freunde und eine Vorrede hinzufügte (E. G. S. II, 326 ff.) Neumann verwahrte sich alsbald in einem „Kurzen Bericht" sehr energisch gegen diese Art, seine lectiones zu veröffentlichen. Die vorliegende Ausgabe derselben, sagt er, sei ein „verstümmeltes, falschgeschriebenes, von ihm nie erhörtes Geschmier", wobei er jedoch unterläßt anzugeben, worin die Fälschungen bestehen sollen. Er sei zu diesen lectiones veranlaßt worden durch allerhand seltsame Heilige, die von Berlin und Halle her in Wittenberg sich eingeschlichen und erklärt hätten: Sie seien keine Lutheraner, sondern Christen; unsere Glaubensbücher seien Menschentand; den Arianern, Donatisten und Weigelianern sei von fleischlichen Theologen groß Unrecht geschehen. Nicht er habe Spener verdächtig gemacht, sondern dieser sich selbst. Ein widriges Gemüt gegen Spener habe er nicht, fühle sich vielmehr in manchen Stücken ihm verpflichtet. Lange habe er ihn verteidigt, aber das Buch von der „Hoffnung künftiger besserer Zeiten", welches die Hauptsprüche von der Zukunft

Christi verkehre, habe ihm den letzten Stoß gegeben. Spener gratuliere sich allerdings zu seinem freudigen Gemüt. Es könne das aber wohl nicht die rechte Gemütsruhe sein, da er doch allerwärts so viel Unheil angerichtet habe. Sogar aus Ungarn kämen bereits Klagen über das Treiben der neuen Heiligen. Aus Liefland habe ihm jemand geschrieben: D. Spener hat etwas angezettelt, dafür er an jenem Tag Gott schwere Rechenschaft wird geben müssen. Neumann schließt mit dem täglichen Seufzer der christlichen Kirche „Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ ꝛc.“[1]) — Diesem Bericht setzte Spener alsbald einen umfangreichen „Freudigen Gegenbericht“ (1696) entgegen. Über den Inhalt desselben vermag ich nichts zu melden, da er, wie es scheint, nirgends mehr vorhanden ist, auch Angaben über den Inhalt desselben in späteren Schriften sich nirgends finden. — Im Jahre 1698 wurde zu Wittenberg sub praesidio J. G. Neumanni von G. Wernsdorf disputiert de auctoritate librorum symbolicorum, vermutlich im Hinblick auf Spener; jedenfalls im Hinblick auf diesen im gleichen Jahr de iustificatione contra corruptelas novatorum.

Wir dürfen annehmen, daß Neumann nicht ohne redliche Ueberzeugung von den bedenklichen Konsequenzen der pietistischen Lehren gegen Spener vorgegangen ist, und nicht nur deshalb, um sich bei seinen ältern Fakultätsgenossen „in Kredit zu setzen“, wie denn auch der Ton seiner Schriften zwar scharf, doch nicht frivol gehässig ist. Weil er mehr darauf bedacht war, die Schwächen der Gegner bloszulegen, als die eigene Position zu untersuchen und zu begründen, blieb er davor bewahrt, sich so handgreifliche Blößen zu geben, wie Schelwig und namentlich Deutschmann.

Zu Gunsten der Wittenberger, gegen den Lutherus redivivus und zugleich gegen Spener selbst, trat Samuel Schröer, Propst und Superintendent zu Clöden (Klaeden?), in die Schranken mit einer „Ehrenrettung der symbolischen Bücher“ (1699). Anfänglich, sagt Schröer, habe er sich gefreut über Speners Eifer für die Gottseligkeit und sich vorgenommen ihm nachzueifern. Nachgerade aber habe Spener durch seine collegia pietatis Verwirrung

[1]) Der Bericht Neumanns (Acta piet. X) trägt das Datum vom 25. 6. 1696, während Speners Vorrede zu der Herausgabe der lectiones erst vom 3. 7. 1696 datiert ist. Beide Daten lassen sich (sofern nicht ein Druckfehler vorliegt) nur so vereinigen, daß Neumann bereits vor dem Erscheinen der lectiones von deren Inhalt ungefähre Kenntnis hatte und seinen Bericht schrieb.

angerichtet, fanatische Schriften verteidigt, die symbolischen Bücher verkleinert und so eine Sekte geschaffen, „die wie der Krebs um sich frißt und da nicht stehen blieb, wo sie der erste Urheber gelassen.“ Nicht uneben zeigt der Verfasser, wie Schade, Seidel, Dippel nur die Konsequenzen von dem gezogen haben, was Spener angestrebt hat, und wie die „limitierte“ Stellung Speners zu den symbolischen Büchern eine in sich nicht klare und haltbare ist. Schröer seinerseits zieht, um vor solchen Abwegen bewahrt zu bleiben, alle Konsequenzen der Symbolgläubigkeit, indem er der symbolischen Bücher Nützlichkeit und Notwendigkeit, ihren göttlichen Ursprung, ihre göttliche Wahrheit und ihre Verbindlichkeit erörtert. Alle, die im Geringsten von denselben abweichen, sind für Meineidige und von der lutherischen Kirche Abtrünnige zu halten.

b) Der Streit mit Mayer.

Der streitfertige Mayer (vgl. S. 241 ff.) hatte natürlich bei der „Freiheit der Gläubigen“ sich nicht beruhigen können. Er setzte ihr 1692 eine Schrift entgegen unter dem effektvollen Titel „Mißbrauch der Freiheit der Gläubigen zum Deckel der Bosheit“ (1 Petr. 2, 16.). Zuerst zeigt er in dieser Schrift, wie die Freiheit von menschlicher Autorität seit Arius Zeiten mißbraucht worden ist. Verteidigt sich die Kirche gegen solchen Mißbrauch, so „schreit der Satan durch seine Gliedmaßen über knechtische Bande.“ Dann ist die Rede von heiligen Teufeln, falschen Brüdern und Pharisäern, die mit aller Gewalt in Schafskleidern in die Kirche sich eindrängen wollen. Speners Ziel in „seinem weitläufigen dunklen Geschmier“ sei, daß der Chiliasmus Luft bekäme, daß die gotteslästerlichen Schriften Böhmes nicht aus den Händen der Leute kämen, daß ein jeglicher in der Kirche die Freiheit erlangte, zu ändern, was er wolle, daß das Band der symbolischen Bücher allgemach aufgelöst würde 2c. Zur Sache betont Mayer, daß die „Schutzschrift“ nicht eine private Aeußerung von ihm sei, wie Spener es darstelle, sondern thatsächlich im Sinn und Auftrag des Hamburger Ministeriums abgefaßt, welches er bei dieser Gelegenheit ganz unverschämt lobt. Bei der Erwähnung Calovs und Quenstedts schreibt Mayer mit fettem Druck — wie er denn auch typographische Effekte wohl zu benutzen versteht —: „Ach wenn die Leute ihre Köpfe aus der Erde jetzt sollten herausstecken und das Elend der Kirche sehen, worein sie durch die neuen Pharisäer geraten! Doch

lebt unser Jesus noch, der stirbt nimmermehr!" Spener hatte etwas unvorsichtiger- und überflüssigerweise auf die persönlichen Schwachheiten Mayers angespielt. Mayer spricht als „aufrichtiger reiner Lutheraner" mit Luther: „Meine Person taste an, wer da will, ich gebe mich für keinen Engel aus; aber meine Lehre lasse ich nicht antasten!" Summa: Spener mißbraucht die christliche Freiheit wider das Recht, die Liebe, die theologische Klugheit, die Wahrheit, die Logik.

Spener stellt diesem Herzenserguß Mayers in seinem „Sieg der Wahrheit und Unschuld" (Ps. 84, 7. 8) alsbald (1692) den im Ganzen durchaus gelungenen Nachweis gegenüber, daß Mayer einer eigentlichen Prüfung und Widerlegung der von Spener in der Freiheit der Gläubigen vorgebrachten Argumente gänzlich ausgewichen sei und sich mit allgemeinen oder nebensächlichen und persönlichen Bemerkungen begnügt habe. Er spricht zum Schluß seine Mißbilligung aus über einen satirischen Angriff, den Mayer anläßlich seiner letzten Schrift aus Spener-freundlichen Kreisen erfahren hatte

Ehe Mayer dazu kam, wie er alsbald versprochen, den „Sieg der Wahrheit" zu beantworten, gaben neue Ereignisse in Hamburg ihm anderweitige Beschäftigung. Einstweilen trat Lic. Johann Simon (geb. 1632 in Dresden, seit 1677 Superintendent der Herrschaft Dobrilugk und Pfarrer zu Kirchhayn, gest. 1701) für ihn ein. Dieser gab anfangs 1693 eine Schrift heraus unter der Spitzmarke „Große Leute fehlen auch" (Ps. 62, 10), in welcher er gegen die Freiheit der Gl. und den Sieg der Wahrheit ankämpfte und unter anderm zu der Behauptung sich verstieg, jeder Irrtum im Glauben, sofern man etwas glaubt, was Gottes Wort nicht gemäß ist, schließe von der geistlichen Bruderschaft aus. Ein ungenannter „Liebhaber der Wahrheit und Unschuld" verteidigte Spener gegen Simon. Spener schrieb (2. 11. 1693) zu dieser Verteidigung eine Vorrede, in der er namentlich die angeführte Behauptung Simons als eine Ungeheuerlichkeit bekämpfte, die der h. Schrift und der Kirchenlehre widerspreche, in ihrer Anwendung fast sämtliche Kirchenväter von der geistlichen Bruderschaft ausschließe und den Gläubigen alle Gewißheit der Seligkeit benehme, denn wer könne gewiß sein, daß er in keinem einzigen auch noch so untergeordneten Punkt sich in einem Glaubensirrtum befinde. Simon setzte dieser Vorrede 1694 eine „rechtmäßige Schutzrede" entgegen, in welcher er seine Behauptung dahin einschränkte, nur der auf ignorantia

vincibilis beruhende Irrtum schließe von der Gnade aus; den ungenannten Liebhaber fertigte er später (1696) in einer besonderen Schrift ab. — Simon, der auch in den Streit über die Hoffnung besserer Zeiten eingriff, ist ein ängstlicher Hüter der dogmatischen Tradition von sehr beschränktem Horizont, der über kleinliches formalistisches Räsonnement nicht hinauskommt und zu einer einheitlichen Gesamtanschauung der Dinge sich nirgends erhebt; im Übrigen ein ehrliches Gemüt, dem man glauben kann, daß es ihm um Gottes Ehre und des Nächsten Erbauung zu thun war.

Mit der neuen Bewegung in Hamburg hatte es folgende Bewandtnis. Zu Neujahr 1693 hatte Horb die ihm irgendwoher zugesandte Übersetzung eines Büchleins des reformierten Mystikers Peter Poiret (geb. 1646 in Metz, gest. 1719 in Holland; vgl. Herz. R. E. 11), ohne den Verfasser zu kennen, drucken lassen und unter Kinder und Dienstboten verteilt. Es trug den Titel „die Klugheit der Gerechten, die Kinder nach den Gründen des wahren Christentums von der Welt zu dem Herrn zu ziehen" (Acta piet. V). Das Büchlein redete einem unklaren Mystizismus und Quietismus das Wort und enthielt außerdem manche auffällige Stellen, z. B., das Gedächtnis könne mit keinem köstlicheren Schatz erfüllt werden, als mit dem Buch Sirach. Seine Verteilung in Hamburg unter den gegebenen Verhältnissen war jedenfalls eine Unklugheit. Mayer ließ alsbald (27. 1. 1693) eine „In Eil zwar verfaßte, aber in Gottes Wort festgegründete Warnung" gegen dieses ketzerische Buch los, welche bezeichnenderweise mit einem heftigen Ausfall gegen Spener begann. Nach verschiedenen Kontroverspredigten und Schriften — ein Mitglied des Ministeriums predigte über „Spener, den Quäker", Winckler über den „mit Unrecht verquäkerten rechtmäßigen Lutheraner" —, wobei es auch Horb an Taktlosigkeiten nicht fehlen ließ, entschloß sich dieser (29. 3. 1693) zu einem recht demütigen „Revers" (Walch 1, 633 f.; 5, 20 ff.). Trotzdem drängte der Konvent auf die Absetzung Horbs. Der Streit nahm immer größere Dimensionen an und seit Mai 1693 den Charakter eines Bürgerzwistes, indem die Zünfte sich gegen den Rat und dessen Anhang auf die Seite des Ministeriums stellten. Es kam zu Straßentumulten und Schlägereien. Eine stürmische Bürgerversammlung setzte (Nov. 1693) die Absetzung und Ausweisung Horbs durch. Am 12. 1. 1694 wurde auch Horbs Frau (Speners Schwester) mit ihren Kindern aus Hamburg ausgewiesen. Sogar Kaiserliche

Majestät sah sich bewogen, am 3. 4. 1694 an den Senat und an Mayer als „den ersten Anfänger dieser Streitigkeiten" sich brieflich zu wenden, doch ohne Erfolg. Am 8. 6. 1694 kam zwar eine Amnestie zu Stande, doch mit Ausschluß Horbs; und eine erneute kaiserliche Vorstellung vermochte hieran nichts zu ändern. Horb starb, seine Rückberufung nach Hamburg vergeblich betreibend oder erwartend, außerhalb Hamburgs, zum Teil wohl in Folge der gehabten Aufregungen und Ärgernisse, am 26. 1. 1695 und wurde in Steinbeck begraben; ein Opfer des orthodoxen Fanatismus und eigener Leidenschaftlichkeit und Unklugheit, in gewisser Art ein enfant terrible seiner Partei. Spener hat ihm 1698 (E. G. S. II, 375 ff.) einen liebevollen Nachruf gewidmet, als einem Gerechten, dessen Gedächtnis im Segen bleibt. (Über diesen Hamburger Skandal vgl. Theatrum Europaeum XIV. 1702. S. 672 ff.)

Spener hat, vermutlich vorsichtshalber und im eigenen Interesse seines Schwagers, einer öffentlichen Einmischung in diesen Streit sich enthalten. Wie nahe ihm aber die Sache ging, und wie treu er zu Horb stand, geht aus seinen Briefen hervor. Mayer ist ihm ein demagogus (Ad Rech. 2, 60. 61). Spener hat auch mit Fuchs und Meinders über Horbs Angelegenheit verhandelt und einen Schutzbrief des Kurfürsten für Horb nach Hamburg erwirkt (Ad Rech. 2, 96), sowie die Aussicht für diesen auf eine Anstellung in Brandenburg. Auf die kaiserliche Intervention suchte er einen Einfluß zu gewinnen, wenn sie nicht überhaupt nur auf sein Betreiben und auf die Vermittlung seiner hochgestellten Gönner zu Stande gekommen ist. Bezüglich der Poiretschen Schrift meint er, wenn man sie wohlwollend beurteile, sei wenig an derselben auszusetzen. „Die Nachwelt wird sich wundern, daß man so viel Lärm darüber gemacht hat." Spener ist der Überzeugung, daß Mayer nur eben die erste beste Gelegenheit ergriff, sich an Horb gleichsam zu rächen für die Niederlage, die Spener ihm in seinen Schriften bereitet hatte. (L. Bed. 3, 539 ff. 553 ff. 644 f. Cons. 3, 736 ff. XIII. Sendschr. 1005 f.)

Diese Angelegenheit gab natürlich dem Haß Mayers gegen Spener neue Nahrung. Eine Warnungsschrift gegen Franckes „biblische Monate" (1695) leitete er mit der Bemerkung ein, den pietistischen Geist stinke alles an, was er nicht reformiert hat. Spener habe die symb. Bücher abgeschafft, Francke mache sich nun an die h. Schrift (deren Übersetzung durch Luther er nämlich in

einigen Stellen ändern wollte). Im Juli 1695 trat Mayer mit einem „Antispenerus“ hervor, in welchem er wieder meisterhaft den pathetischen Ton gerechter Entrüstung trifft. Seinen Eifer für die reine Lehre verteidigt er malitiöser Weise mit Speners eigenen Worten aus der „Vorsehung vor den falschen Propheten“ (vgl. S. 162). Aufrichtige Theologen, sagt er, können es nicht mit Spener halten. Ehrgeiz, Ehebruch u. dgl. habe er allerdings Spener nicht vorzuwerfen, aber durch Einführung irriger Lehren thue er mehr übels, als wenn er Dieberei, Hurerei und Totschlag beginge. Spener antwortet hierauf „kürzlich aber nach Notdurft“ im Anh. zur Aufr. Üb., indem er die Sophistik in Mayers Anklagen aufdeckt.

Da gleichzeitig (4. 8. 1695) ein anonymer „Auf der Post abgefertigter Antispenerus“ erschien, bittet Mayer in seiner „Beleidigten und verteidigten Unschuld“ (27. 9. 1695) Spener ernstlich, gegen diese und andere pietistische Pasquillanten aufzutreten. Mächtig prahlt er hier mit der Vertrauensstellung, die er bei dem König von Schweden (Karl XI., gest. 1697) und dem König von Dänemark (Christian V., gest. 1699) einnehme. Von beiden werde er zu Rate gezogen, um der einreißenden Schwärmerei zu wehren.

Endlich kam nun auch Mayer dazu, Speners „Sieg der Wahrheit und Unschuld“ zu beleuchten. Er gab 1696 in drei Folgen (Monaten) eine Gegenschrift heraus unter dem Titel: „Herr D. Spener, wo ist dein Sieg?“ Hölle, wo ist dein Sieg? mit diesen Worten beginnt der erste Monat. In der Sache kommt er auf die Wiederholung der alten Behauptungen hinaus, daß der Hamburger Religionseid kein neues Bekenntnis enthalte, daß Böhme strikte verworfen werden müsse, daß der Chiliasmus schlechthin in der Augsburger Konfession verworfen sei ꝛc., Behauptungen, die mit denselben sophistischen Argumenten wie früher gestützt werden.

Spener hat hierauf nicht mehr geantwortet. Wohl zu hart ist das Urteil, welches er 1696 über Mayer fällte: „Ich zweifle nicht, daß der Mann in seinem Herzen überzeugt ist, daß mir Unrecht geschieht; aber der Schande wegen traut er nicht nachzulassen“ (L. Bed. 3, 567). Spener selbst sagt später (1702), daß Leidenschaftlichkeit und Eitelkeit vielleicht mehr noch als Bosheit Mayers Handlungsweise bestimmt haben möchten. Ja, nachgerade „traut er seinem Fleische nicht“, wenn er über Mayer urteilen soll

und giebt so indirekt zu, daß auch er in diesem Streit von persönlicher Erbitterung nicht frei geblieben ist (L. Bed. 3, 526). — Mayer mischte sich später noch verschiedentlich in den pietistischen Streit, ohne direkt mit Spener sich zu beschäftigen. Eine famose Definition des Pietismus leistete er sich 1700 gelegentlich einer Disputation (Walch 5, 139): „Pietista est homo in externa ecclesiae Lutheranae communione degens, fanaticis favens erroribus, pietatem callide simulans, illam autem per pharisaicum aliorum contemtum et odium internecinum erga diversa sentientes exercens atque libellis famosis pietatem suam vel defendens, vel ut ita defendatur, cum impedire possit, permittens.“ Im Jahre 1702 verließ er Hamburg und starb 1712 in Greifswald.

c) Der Streit mit Schelwig.

Weniger witzig und brillant als Mayer, schwerfälliger und umständlicher als dieser, nahezu ebenso bitter, doch etwas ernster und sachlicher war der Danziger Pastor Samuel Schelwig (geb. 1643 in Polnisch-Lissa, 1667 Adjunkt der philos. Fakultät in Wittenberg, 1668—1673 Konrektor in Thorn, seit 1673 in Danzig, daselbst gest. 1715; vgl. Herz. R. E. 13. A. D. B. 31) in seiner gegen Spener und den Pietismus gerichteten Polemik. — Spener hatte anfänglich eine gute Meinung von ihm (L. Bed. 3, 567).

Im Jahre 1693 gab Schelwig das Leipziger „Bedenken gegen Pietisterei“ (vgl. S. 278) heraus mit einer Vorrede, in welcher er Spener, wenn auch nicht namentlich, angriff. Spener rügte dies in der „Beantwortung des Unfugs“ 16. 8. 1693; und seither hatte Schelwig gegen Spener, wie dieser sagt, ein „widriges Gemüt“. Das Auftreten Schelwigs hatte übrigens einen lokalgeschichtlichen Hintergrund. Schon seit Jahren stand Schelwig mit seinem pietistenfreundlichen Kollegen Konstantin Schütz auf gespanntem Fuß (Walch 1, 739). Die Herausgabe jenes antipietistischen Bedenkens, die vielleicht schon durch diesen Streit veranlaßt war, fachte denselben jedenfalls von neuem an und vergebens dekretierte der Rat (Mai 1693), daß diese Mißhelligkeiten gänzlich abgethan sein sollten. — Gelegentlich einer Reise besuchte Schelwig Spener am 2. 5. 1694 in Berlin, ohne sich in Erörterungen mit ihm einzulassen. Wenige Tage darauf (6. 5. 1694) richtete er aber einen Brief an Spener, in welchem er diesen über verschiedene Punkte zur Rede stellt (L. Bed. 1, 224 ff.). Spener antwortete am 21. 5. 1694 und

begleitete seine Antwort mit einem ermahnenden Schreiben (L. Bed. 3, 692 f.). Beides aber befriedigte jedenfalls Schelwig nicht, denn von der Reise zurückgekehrt trat er in Predigten gegen Spener auf. Am 30. 8. 1694 reichte er dem Rat einen Catalogus errorum Schützianorum ein (in Druck gegeben 30. 3. 1695), in welchem Spener der „Patriarch der Pietisten" genannt wurde. In einer „Kurzen Wiederholung der evangelischen Wahrheit in einigen Lehrpunkten, betr. die Artikel von Gesetz und Evangelium, von Glauben und Werken, von der Rechtfertigung und Heiligung" zielte er nach der Auffassung Speners und seiner Freunde hauptsächlich auf diesen. In dieser Schrift, welche noch vor dem Catalogus im Druck erschien, behandelte Schelwig die betreffenden streitigen Lehren sehr oberflächlich. Er nannte es z. B. eine Leiter der Verzweiflung für die Schwachgläubigen, eine abscheuliche und höchst schädliche Lehre, daß der wahre Glaube einen ganz anderen Menschen von Herz, Mut und Sinn mache.

Spener hielt es für nötig, diesen Angriffen Schelwigs gegenüber Stellung zu nehmen. Allerdings waren die Angriffe derart allgemeine und unbestimmte, daß Spener unter den gegebenen Umständen vielleicht besser dazu geschwiegen hätte. Aber davon kann keine Rede sein, daß Spener den Streit mit Schelwig ohne Herausforderung von seiten desselben begonnen habe (Schmid). Am 5. April 1695 legte Spener in seinem „Freudigen Gewissen" Verwahrung ein gegen Schelwigs Verdächtigungen, eine weitere sachliche Auseinandersetzung sich vorbehaltend. Schelwig antwortet sofort am 20. April 1695 mit einem „Unerschrockenen Gewissen": Speners Art, die Angriffe der Gegner auf fleischliche Motive zurückzuführen, reime sich schlecht „mit seinem liebreichen Glauben, davon er so viel schwätzt." Der Zustand der Kirche sei allerdings ein blühender, wenn man flos doctrinae und flos vitae unterscheide. Inbezug auf das Leben sei das Verderben freilich groß, wie „zu allen Zeiten." Seit den Zeiten der Wiedertäufer traue man Leuten nicht, die das Leben auf Kosten der Lehre reformieren wollten. Gott möge Spener bekehren, daß er aufhört, die Kirche Gottes zu verwirren.

In der versprochenen Auseinandersetzung, der „Freudigen Gewissensfrucht" (25. Juli 1695), wie er sie nennt, behandelt Spener den Catalogus errorum Schützianorum, die „Kurze Wiederholung" und das „Unerschrockene Gewissen". Der erste „Irrtum"

Schützes sollte darin bestehen, daß der Pietismus eine Fabel sei; dies giebt Spener Anlaß, von dem Wesen des Pietismus, von den Vorgängen in Sachsen und von der Notwendigkeit einer Reform der Kirche zu sprechen. Auch hinsichtlich der Lehre bleibe, was deren Auffassung und Vortrag angeht, manches zu wünschen übrig.

Nun führte Schelwig einen Hauptstreich aus. Veranlaßt, wie er sagt, durch die beiden anonymen Briefe gegen die antipietistische Liga (vgl. S. 280) — hier war Schelwig untergeschoben, seine Reise vom Jahr 1694 habe im Dienst dieser Gründung gestanden —, gab er 1695 ein „Itinerarium antipietisticum“ heraus. Mit behaglicher Breite und in kurzweiliger Mischung gab er hier zum Besten, was er auf jener Reise über Pietismus und Pietisten beobachtet, gehört und gesammelt habe, Skandalgeschichten, Kuriositäten, Gerüchte, Verleumdungen, Erzählungen, Briefe 2c. Über Schades Berliner Konventikel hörte Schelwig z. B. im Wirtshaus, daß unterschiedliche Männer mit dem Konventikelbesuch ihrer Weiber nicht zufrieden seien — „es wurden auch Ursachen angeführt, die ich an ihren Ort gestellt sein lasse.“ Daß der Pietismus hier und da krankhafte Formen angenommen hatte, geht aus dem Bericht wohl hervor. Im Ganzen aber ist es vielmehr ein indirekter Beweis dafür, daß die Bewegung im Allgemeinen bis dahin in vernünftigen und gesunden Grenzen sich gehalten hatte, wenn ein so eifriger und mißtrauischer Beobachter und Sammler wie Schelwig nichts Gravierenderes zu berichten hatte, als was in dem Itinerarium enthalten ist.

Spener hielt Schelwig (4. September 1696) in einer „Gewissensrüge“ vor, wie er mit seinem Machwerk sich gröblich gegen die Wahrheit und gegen die Liebe versündigt habe; gegen die Wahrheit, indem er verschiedentlich unrichtige Mitteilungen gemacht, gegen die Liebe, indem er unbefugt vertrauliche Briefe und Diskurse veröffentlicht habe. Auch dehne er den Begriff des Pietismus zu weit aus (womit doch Spener indirekt zugiebt, daß es überhaupt einen Pietismus giebt); es komme allmählich dahin, daß alle diejenigen Pietisten heißen sollen, die mit dem gegenwärtigen Zustand und allgemeinen Verderben nicht zufrieden sind und nach Besserung verlangen. Schelwig beantwortet 1696 diese Gewissensrüge mit einer „Gewissenhaften Rüge der gewissenlosen Gewissensrüge“. Er rechtfertigt weitläufig sein Itinerarium nach Form und Inhalt und beklagt sich über die bittere Schreibart Speners.

In demselben Jahr noch begann Schelwig, seiner pietistischen Skandalchronik ein Werk an die Seite zu setzen, welches, als das erste in seiner Art, die pietistischen Irrtümer in eine geordnete systematische Übersicht bringen, gleichsam ein Repertorium oder ein Kompendium der Pietisterei und damit ein brauchbares und übersichtliches Material für Pietistenbekämpfung auf Katheder und Kanzel liefern sollte. Es ist dies die „Sektiererische Pietisterei“, deren I. Teil 1696, deren II. und III. Teil 1697 erschien. Mit gehöriger Umständlichkeit werden folgende Artikel erörtert und bei jedem Artikel die bedenklichen und verdächtigen Vorläufer der Pietisten zur Sprache gebracht: 1) Vom angeblichen Verfall der Kirche. Eine Vollkommenheit, sagt Schelwig, war nie vorhanden. 2) Von der angestrebten Reformation der Kirche. Schelwig hält es mit Luther, der zu sagen pflegte: Wenn Kanzel, Tauf und Altar stehn, so laß das andre immer gehn! 3) Vom Predigtamte. Dieses wird in Verachtung gebracht, weil man gottlose Prediger nicht für Werkstätten des h. Geistes halten will. 4) Vom Kirchenregiment. Erst will man dem Lehrstand seine Autorität nehmen, dann kommts an den Wehrstand. 5) Von hohen Schulen. Sie werden in Verachtung gebracht und den Professoren die Lebensmittel abgeschnitten. 6) Von Philosophie und weltlichen Studien. Eine neue Barbarei bricht herein. 7) Vom geistlichen Priestertum. Den Weibern wird zu viel zugegeben. Nichttheologen sollten nach Schelwig nichts Geistliches schreiben dürfen ohne Approbation einer Fakultät. 8) Von den collegia pietatis. Sie sind verdächtig, namentlich die nächtlichen. 9) Von Freigeisterei. Der Religionseid wird verachtet, die geistliche Brüderschaft zu weit ausgedehnt und die Zahl der articuli fundamentales ungebührlich verkleinert. 10) Von symbolischen Büchern. Ihre Verbindlichkeit wird beschränkt. 11) Von Chiliasterei. Spener ist im Vergleich mit Petersen non melior sed tectior. 12) Von der h. Schrift. Man tadelt die lutherische Übersetzung und führt Rathmannische Irrtümer ein. 13) Von Enthusiasterei. Spener ist klug genug, die gröbsten Auswüchse nicht öffentlich zu billigen, aber doch ist Achilles sein lieber Sohn und die Jahnin seine liebe Tochter. 14) Von Gesetz und Evangelium. Beide werden vermischt, und es entsteht eine pietistische Gesetztreiberei. 15) Von Glauben und Werken. Die Werke sind nach Schelwig nicht eigentlich ein Stück des Christentums. 16) Von Rechtfertigung und Heiligung. Sie werden ebenfalls vermischt.

17) Von der Wiedergeburt. Sie ist keine wesentliche Veränderung des Menschen, wie Spener will. 18) Von Buße und Beichte. Mit Unrecht wird gesetzliche und evangelische Buße unterschieden. 19) Von Mitteldingen. Die Pietisten seigen Mücken und verschlucken Kamele. — Summa: Die Pietisterei ist eine Sekte, welche D. Spener angefangen und aus allerhand wiedertäuferischen, schwenckfeldischen, weigelianischen, rathmannischen, labadistischen und dergleichen fanatischen Irrtümern zusammengeraspelt hat, damit man, unter dem Vorwand, das Christentum zu bessern, die evangelische Religion über einen Haufen werfen und dem Schwarmteufel Thür und Thor öffnen möge.

Dem ersten Teil der sektiererischen Pietisterei (cap. I—VIII) hatte Spener am 30. 9. 1696 eine „Eilfertige Vorstellung“ entgegengesetzt, in welcher er ausführt, daß wohl in dem einen oder andern Artikel von dem einen oder andern Pietisten zuviel gethan sein möge, daß aber durchaus nicht erwiesen sei, wie der Pietismus den Charakter einer „Sekte“ trage. Und darin hatte ja Spener offenbar recht, daß der Pietismus in den Rahmen des herkömmlichen Begriffs einer Sekte sich nicht einzwängen ließ. Wie in der „Gewissensrüge“ verwahrt er sich dagegen, daß man allerlei Leute zu den Pietisten rechne, die über den Verfall der Kirche klagen und die Gottseligkeit treiben, im Übrigen aber einander nichts angehen, noch einer Meinung und eines Sinnes sind. Namentlich verwahrt sich Spener gegen die politische Verdächtigung des Pietismus. Hier scheut er sich nicht zu sagen: „Der Mann hat es wohl gewußt, aber mit solcher Mißdeutung sich desto schwerer wider sein Gewissen versündigt.“ — Schelwig erbringt dahingegen 1697 den „Erweis, daß Spener sich übereilt hat“, indem die pietistischen Klagen über Kirche, Predigtamt rc. thatsächlich sektiererischen Charakter trügen; Spener „verkleistere“ nur aus allen Kräften die Gebrechen seiner Anhänger.

Im folgenden Jahr (1698) trat Spener auf den Plan mit einer „Völligen Abfertigung Schelwigs“ (vgl. Cons. 3,774 ff.), die er ausdrücklich als sein letztes Wort gegen diesen bezeichnet. Er rekapituliert die Geschichte seines Streits mit Schelwig, um dann die beiden letzten Teile der „sektierischen Pietisterei (cap. IX bis XIX) durchzugehen. Hierbei zeigt es sich, daß Schelwig selbst durch die Maß- und Formlosigkeit seiner Anklagen und Vorwürfe Spener die Antwort leicht macht. Neues bringt die Schrift kaum,

aber sie hat Bedeutung als eine letzte summarische Erklärung Speners über die hauptsächlichsten Streitpunkte. Er kommt zu dem Resultat: Die Pietisterei ist nichts anders als die uralte Lehre der Propheten und Apostel, wie auch Luthers. Und darum ist Spener der Zuversicht, wie Arnds gute Sache trotz aller Anfeindung schließlich in immer weiteren Kreisen Anerkennung gefunden habe, so werde es auch mit dem Pietismus gehen. Es mögen sich Schelwig und andere zusammenkoppeln, wie sie wollen, am Pietismus zum Ritter zu werden, so soll es ihnen nicht gelingen, sondern die Wahrheit und Unschuld wird durch Geduld, Stillesein und Hoffen gewiß überwinden, hingegen die zu deren Unterdrückung angewandten Geheimnisse der Bosheit noch zu deren Urheber Schande durch Gottes Gerechtigkeit an das Licht gestellt werden. Spener schließt mit Psalm 12. — Er mußte, schreibt er an Rechenberg (2, 193), scharf gegen Schelwig auftreten, ut hominis ante oculos ponatur et ignorantia et malitia.

Schelwig behielt das letzte Wort mit einer „Saft- und kraftlosen Abfertigung" (1698), als welche er Speners „Abfertigung" hinstellen will. Zunächst beschwert er sich sehr darüber, daß er in einer anonymen „henkerswürdigen Lästerschrift" wegen seiner „sektierischen Pietisterei" angegriffen worden sei, wobei er deutlich genug zu verstehen giebt, daß Spener um derartige Leistungen seiner Freunde wohl wisse und seine Beteiligung an denselben nur frech ableugne. Auch beklagt er sich über den Ton in Speners Schriften („wenn Spener schimpft, will er's aus Liebe gethan haben"), wie auch darüber, daß Spener seine Meinungen meisterlich zu vertuschen wisse, so daß man leichter einen Aal bei seiner schlüpfrigen Haut, als ihn bei seinen Worten halten könne. Schelwig geht nochmals alle 19 Artikel durch und formuliert an der Hand derselben 150 pietistische Irrtümer, z. B. folgende: Unsere Kirche ist noch lange nicht in dem Stande, in welchem sie sein sollte; die meisten Lehrer unserer Kirche sind besorglich fleischliche und unwiedergeborene Leute; Disputationen sind unnütze Schulgezänke; kraft des geistlichen Priestertums haben alle Christen Macht, besondere Zusammenkünfte der Gottseligkeit wegen zu halten; die symbolischen Bücher sollen von niemand angenommen und unterschrieben werden, der sie nicht zuvor geprüft und dem göttlichen Wort gemäß gefunden; die Werke gehören auch zum Christentum; Tanzen ist eine weltliche Üppigkeit und Eitelkeit; spazieren werden

die nicht gehen, die eine wahrhaftige Ruhe in ihrer Seele finden; kein Studiosus, sonderlich der Theologie, soll fechten lernen.

Einen Kampfgenossen fand Schelwig seit 1697 an seinem Kollegen Friedrich Christian Bücher (geb. 1651 in Sachsen; 1677 bis 1681 Adjunkt der philosophischen Fakultät in Wittenberg; seit 1681 in Danzig; gest. 1714). Dieser trat 1697 mit zwei Schriften hervor. In seinem „Mysterium iniquitatis“ (2. Thessal. 2, 7), das allerdings, wie Spener sagt (E. G. S. 2, 387), ein Geheimnis der Bosheit war, nur in anderm Sinn, als es der Verfasser gemeint hatte, suchte er Spener vieler Irrtümer und Ketzereien schuldig zu machen. In seinem „Rathmannus redivivus“ stellte er Stellen aus Speners Schriften mit Rathmannschen Irrtümern (vergl. S. 63) in Parallele. Spener aber war, wie er selbst sagt, die Zeit nachgerade zu kostbar, um solche Bücher auch nur zu lesen, geschweige denn zu widerlegen. Doch fügte er einer Verteidigungsschrift seines Freundes Balthasar Köpke (geb. 1646 bei Rathenow, 1675—1695 Pfarrer in Fehrbellin, 1695—1711 Inspektor in Nauen; vgl. A. D. B. 16) eine Vorrede (26. 8. 1698) bei, in welcher er sein Urteil über Rathmann abgiebt und sein Bekenntnis von dem göttlichen Wort, dessen Kraft und Wirkung ablegt. Die Differenz beruht schließlich darauf, daß Bücher einzig und allein die objektive Kraft und Bedeutung des göttlichen Wortes ins Auge faßte, Spener hingegen die subjektive Bedingtheit derselben betont (E. G. S. II, 386 ff.).

d) Der Streit um die Hoffnung besserer Zeiten (Pfeiffer).

Kann man von den bisher erörterten Kämpfen Speners im Allgemeinen sagen, daß er die litterarische Veranlassung zu denselben nicht gegeben hat und insofern lediglich die Rolle eines Verteidigers, und zwar eines im Ganzen siegreichen und glücklichen Verteidigers wohlberechtigter religiöser und kirchlicher Interessen spielt, so verdient ein anderer Streit noch besondere Behandlung, den Spener selbst provoziert hat, und zwar gewissermaßen unnötiger und übereilter Weise, weil es sich um ein Objekt handelte, das für die eigentlichen Ziele Speners von untergeordneter Bedeutung, das ihm selbst nicht recht klar und dessen Behandlung er nicht recht mächtig war. Dieser Streit betrifft die sogenannte Hoffnung künftiger besserer Zeiten.“

Bereits in Straßburg hatte sich Spener lebhaft mit der Offenbarung Johannis beschäftigt (vgl. S. 153). Lange folgte er der

herrschenden Ansicht, daß die 1000 Jahre der Offenbarung (Kap. 20) bereits verflossen seien, und von einer zu hoffenden Bekehrung der Juden wollte er nichts wissen (Duplica 86). Zwei seiner Frankfurter Kollegen, Johann Grambs und Johann Ermmel, brachten ihn auf andere Gedanken. In den Pia des. zuerst und dann manchmal in Predigten und noch öfter in Briefen (z. B. Gl. L. 1378 ff. Bed. 1, 217 f.) hatte er in maßvoller und bescheidener Weise die Erwartung ausgesprochen, daß nach der bevorstehenden Bekehrung der Juden und dem Fall des römischen Babel der Kirche Christi vor dem jüngsten Gericht noch eine bessere Zeit auf Erden vorbehalten sei, eine Erwartung, welche den Frommen unter den Kämpfen und Leiden der Gegenwart zum Trost und zur Aufmunterung gereiche. Solche gelegentlichen Andeutungen waren zwar nicht unbeanstandet geblieben, doch ohne besondern Anstoß vorübergegangen.

Da trat in der Herbstmesse 1692 (mit der Jahreszahl 1693) eine ausführliche Schrift Speners ans Licht „Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten in Rettung des insgemein gegen dieselbe unrecht angeführten Spruches Luk. 18, 8“. Über die nähere Veranlassung zur Herausgabe dieser Schrift hat Spener sich nirgends klar ausgesprochen. Er sagt uns nur soviel, daß er „aus unterschiedlicher Veranlassung“ und nach Besprechung mit christlichen Freunden mit derselben hervorgetreten sei. Aus einer Predigt (Lauterk. I, 1, 565; vgl. Cons. 3, 735) geht hervor, daß er sich schon im Frühjahr 1691 mit dem Plan der Herausgabe dieser Schrift trug. Die Zeit der Herausgabe war kritisch, denn kaum ein Jahr vorher war Petersen mit seinem „Sendschreiben“ (vgl. S. 273) hervorgetreten, welches seine chiliastischen Erwartungen mit den Offenbarungen der Asseburg in bedenkliche Verbindung brachte, kritisch auch insofern, als eben auf der ganzen Linie die systematische Bekämpfung Speners und seines Anhangs begonnen hatte. Daß Spener den Unterschied seiner Erwartungen von denen Petersens habe darlegen wollen, wie man wohl gesagt hat, ist nicht wahrscheinlich, viel eher, daß er demselben in seiner Art zu Hilfe kommen wollte (vgl. Theol. Bedenken über einige Punkte vom 15. 12. 1691). „Die Materie“, sagt Spener 1697 (Völlige Abf. Pfeiffers 191 f.), „war bereits dermaßen auf das Tapet, auch wider meinen Rat gebracht, daß aus gewissen Ursachen mich mein Gewissen trieb, das wenige dessen, was ich in solchem Stück sehe, auch vorzulegen;

welches nicht diente, Unruhe anzurichten, sondern da Unruhe bereits entstanden, deren Schaden dadurch in gewissem Maße zu mindern". Daß aber der Schaden nicht gemindert wurde, zeigte der Ausgang.

Der nächste Zweck der Schrift sollte dem Titel gemäß nur sein, zu beweisen, daß Luk. 18, 8 der Hoffnung künftiger besserer Zeiten nicht entgegenstehe. Die herrschende Auslegung folgerte nämlich, weil Christus bei seiner Wiederkunft wenig Glauben auf Erden finden werde, so könne eine Blütezeit der Kirche dem jüngsten Tage nicht vorangehen. Diese allgemein verbreitete Auffassung des Spruches hat Spener, wie er sagt, geteilt, bis ihn 1686 ein Schreiben Kaspar Hermann Sandhagens[1]) auf die richtige Fährte geleitet habe. Der Spruch handle nämlich garnicht von der Wiederkunft Christi und dem derselben vorhergehenden Mangel an seligmachendem Glauben, sondern besage nach dem Zusammenhang, daß der Herr, die Gebete der Seinigen erhörend, Hilfe und Rettung bringen werde, wenn sie es am wenigsten hoffen und erwarten. Zwei in den Amsterdamer Nouvelles de la République des Lettres 1688 veröffentlichte, aus London datierte Briefe, bestärkten Spener in dieser Erklärung, die er später auch bei Coccejus fand.

Nun begnügte sich aber Spener nicht damit, dies ihr „vornehmstes Schwert" den Gegnern der Hoffnung künftiger besserer Zeiten aus den Händen zu nehmen, sondern er führte des Weiteren aus, wie verschiedene prophetische Sprüche (die einerseits mit dem Kommen des Herrn ins Fleisch noch nicht erfüllt worden seien, anderseits auf das letzte Kommen des Herrn sich nicht beziehen lassen) auf eine noch herrlichere Ausgestaltung des Reichs Christi auf Erden vor dem Ende hinweisen. Offenb. Joh. 19 und 20 wird natürlich auch verwertet. Merkwürdigerweise sagt aber Spener in dem langen Traktat so gut wie garnichts darüber, worin denn die „besseren Zeiten" eigentlich bestehen sollen. Und das Nebelhafte des eigentlichen Streit-Objekts zeigt am besten, wie zwecklos und aussichtslos der Streit von vornherein war.

Innerhalb zweier Jahre erhoben sich fünf Gegner gegen diese Schrift Speners: 1) August Pfeiffer, Superintendent in Lübeck; 2) Lic. Johann Simon (vgl. S. 293); 3) Johann Georg Neumann

[1]) Geb. 1639; bis 1688 Superintendent in Lüneburg; dann Generalsup. in Schleswig-Holstein; gest. 1697 (A. D. B. 30). Das betr. Schreiben ist veröffentlicht in Sandhagens „Erstes Zehn theol. Sendschreiben, darin unterschiedene Örter der h. Schrift erklärt werden 1692".

in Wittenberg; 4) Jakob Wächtler, Superintendent in Belzig bei Wittenberg; 5) Ernst Christian Boldig, Schloßprediger zu Kronenburg und Prediger zu Helsingör in Dänemark.

Wächtler gab 1695 in seiner „Chiliasticae vanitatis demonstratio“ eine breitere Ausführung der von Neumann in Wittenberg gegen Speners Chiliasmus gerichteten Disputation (bei der er beteiligt war). Seine „Arcana Chiliasmi moderni“ (1695) erschienen mit Approbation und Empfehlung der Wittenberger Fakultät. Beide Schriften beweisen nur, wie wenig der Verfasser befähigt war, die Frage zu behandeln. Spener hat diesen Gegner gar keiner Erwiderung wert gehalten (Ad Rech. 2, 218).

Boldig kam Pfeiffer und Neumann zu Hilfe, indem er in der Neujahrsmesse 1696 eine „Schlechte Hoffnung besserer Zeiten“ herausgab. Spener rühmt diesem Werk eine „deutliche und bescheidene Schreibart“ nach. Ein ungenannter Freund Speners widerlegte es in den „Halyconia ecclesiae certo futura“ 1696 (E. G. S. II, 323 ff.)

Simon sucht in seinem „Ungrund der Hoffnung zukünftiger besserer Zeiten“ (1693) mit einem großen Aufwand exegetischer Autoritäten Speners Ausführungen zu entkräften und demselben allerlei Fehlschlüsse nachzuweisen. Er geht von dem Grundsatz aus: „In theologia semper suspecta singularitas“. Der Ton seiner Schrift ist nicht gerade ein gehässiger. Er nennt sogar Spener einen um die Kirche Gottes in vielen Stücken sehr wohl verdienten Mann, dem er auch persönlich manches zu verdanken habe. Den Schwierigkeiten der Sache ist aber Simon noch viel weniger gewachsen als Spener. Sehr schwach ist er natürlich, wenn er nachweisen will, daß die 1000 Jahre der Offenbarung bereits (nämlich von 300—1300) verflossen seien. Spener, der keine Zeit und Lust mehr hatte, jedem zu antworten, der ihn „anzapfte“, überließ es einem Freund, Simon zurechtzustellen. Dieser Freund wies in seinem 1300 Seiten langen „Examen Antilogiae Simonianae“ 1695 (E. G. S. II, 281 ff.) zuversichtlich nach, daß die Bekehrung der Juden, Babels Fall und die darauf folgende bessere Zeit in sämtlichen Propheten, mit Ausnahme des Jonas, bezeugt sei. Spener kann sich zwar nicht alle Argumente seines Freundes aneignen, bezeichnet aber mehrfach sein Werk als das Gründlichste, was in dieser Sache geschrieben worden sei (L. Bed. 3, 517).

Es bleiben von den genannten fünf Gegnern noch zwei, welche als die bedeutendsten Spener selbst abzufertigen gedachte, Pfeiffer und Neumann. Der erstere sollte in Folge dieses Spezialstreits zu einem gefährlichen und schwierigen Gegner für Spener überhaupt sich ausbilden.

August Pfeiffer[1]) hatte 1688 in seiner zu Leipzig herausgegebenen „Christenschule" sich beklagt, daß die Artikel der christlichen Lehre bei den Evangelischen zwar recht ausgelegt, aber von den meisten schlecht angelegt würden, und bei dieser Gelegenheit geäußert: „Ich bin nicht wenig erfreut, nachdem ich gesehen, daß im verwichenen Jahre der um die Kirche hochverdiente Theologe Herr D. Spener, welchem Gott noch viele Jahre zur fernerer Erbauung der Kirche zulegen wolle, einerlei Gedanken gehabt und mit seinem Exempel meinen damaligen conatus approbiert hat; mit dessen höchst rühmlicher Arbeit (die „Evangelische Glaubenslehre" ist gemeint) das Volk Gottes am ehesten wird erfreut werden." — Auch er gehört zu den Theologen, welche im Beginn der neunziger Jahre ihre Schwenkung vollzogen haben. 1692 gab er eine antischwärmerische Schrift des Lübecker Ministeriums vom Jahre 1669 mit einer Vorrede „von den heutigen Pietisten" neu heraus.

Der „Behauptung der Hoffnung besserer Zeiten" trat er 1693 in einer Vorrede (epistola apologetica) zu einem Traktat von der „Klugheit der Gerechten" — es waren acht gegen die gleichnamige Schrift Poirets gerichtete Predigten — entgegen, um die herkömmliche Auslegung von Luk. 18, 8 zu retten. Bereits hier fanden sich allgemeine Vorwürfe gegen Spener.

Neumann ließ im Juli 1694 eine Disputation gegen Spener halten unter dem Titel: „de chiliasmo ut vocant subtilissimo." Nicht ohne Geschick weist er auf die Widersprüche, Unklarheiten und Unfertigkeiten hin, welche der eschatologischen Auffassung Speners anhafteten. Er betont namentlich, was auch schon Simon gethan hatte, wie gefährlich es um der Juden und Atheisten willen sei, wenn man erkläre, in Christo seien noch nicht alle Weissagungen

[1]) Geb. 1640 in Lauenburg; 1665 Prof. der orient. Sprachen in Wittenberg; 1681 — 1689 außerordentl. Prof. der Theologie in Leipzig; 1689 Superintendent in Lübeck; daselbst gest. 1698 (vgl. Pipping, Memoriae Theologorum; A. D. B. 25). Er war auf verschiedenen, namentlich exegetischen Gebieten in hervorragender Weise thätig (Hermeneutica sacra; Critica sacra; Thesaurus hermeneuticus) und soll 70 orientalische Sprachen verstanden haben.

des Alten Testaments erfüllt. Schließlich will er sogar nachweisen, wie die Annahme der Hoffnung künftiger besserer Zeiten sämtliche Glaubensartikel beeinträchtige.

Diese beiden Gegenschriften faßte Spener zusammen in seiner „Gründlichen Beantwortung dessen, was A. Pfeiffer und J. G. Neumann der Hoffnung künftiger besserer Zeiten entgegenzusetzen sich unterstanden“ (14. 8. 1694). Er sucht Pfeiffers exegetische Einwendungen im Einzelnen zu widerlegen. Neumann muß er das Zugeständnis machen, daß er über die Art, wie Christus sich oder seine Herrlichkeit in der erwarteten besseren Zeit bezeugen werde, überhaupt über den geistleiblichen Charakter derselben in vieler Beziehung noch selbst im Unklaren sei. Er schließt mit der Aufforderung an Neumann, sein Gewissen zu prüfen, was ihn eigentlich zu seiner Schrift bewogen habe.

Dieser Schrift setzte Neumann Ostern 1695 einen „Prodromus künftiger Verantwortung“ entgegen. Er wirft Spener namentlich vor, daß er die lateinische Disputation deutsch beantwortet und damit die Sache vor den unverständigen Pöbel gebracht habe; Spener rücke nie deutlich mit seiner Meinung heraus; er helfe sich immer mit konditionalen Redensarten, wie „sollte, müßte, könnte, wäre, hätte, dürfte, schiene — fast, gleichsam, sozureden, ziemlich, nicht ganz.“ Man weiß nie, ob etwas gesagt oder verneint ist; doch sermo character animi est. Mit Spener ist nicht wohl zu disputieren, denn er hat sowohl orthodoxam als heterodoxam sententiam in seinen Schriften. Hält man ihm diese vor, so widerlegt er uns mit jener.

Die in Aussicht gestellte Verantwortung erschien nicht. Statt dessen ließ es sich Neumann angelegen sein, bis zum Jahre 1696 in mehreren Disputationen die eschatologischen Erwartungen Speners nach verschiedenen Seiten hin zu beleuchten. Sechs dieser Disputationen (jene erste vom Jahre 1694 inbegriffen) gab er 1696 unter dem Gesammttitel „Chiliasmus subtilissimus Spenero potissimum oppositus“ heraus. Spener beantwortete die vierte dieser Disputationen (von der Bekehrung der Juden) sehr ausführlich in der (S. 290 erwähnten) Vorrede zu „Neumanns Lektionen“ vom 3. 7. 1696.

Pfeiffer setzte am 10. 12. 94 der Spenerschen „Beantwortung“ seine „Gerechte Sache“ entgegen. Der Hauptinhalt dieser Schrift dreht sich wieder um die Auslegung von Luk. 18, 8. In einem

letzten Teil führt dann Pfeiffer die allgemeinen Vorwürfe, die er Spener zu machen hat, weiter aus. Und diese allgemeine Wendung, die der Streit Pfeiffers mit Spener nimmt, ist nachgerade das Interessanteste an demselben. Spener, sagt Pfeiffer, sucht unter dem Vorwand der christlichen Freiheit die Leute von den gewohnten und bewährten Glaubensbekenntnissen loszumachen; den neuen Propheten und Prophetinnen sucht er überzuhelfen; dem wunderlichen Phantasten Böhme redet er das Wort; die Chiliasten nimmt er in Schutz. Spener „skeptisiert" und „skoptisiert", indem er der exegetischen Tradition zuwider neue Auslegungen biblischer Sprüche aufbringt. Er sündigt durch „Konnivenz und Lauigkeit" gegen allerhand Irrgeister, er richtet Konfusion an, indem er das Band der symbolischen Bücher schwächt, so daß schließlich sich Jeder die Freiheit nimmt, zu acceptieren, was ihm beliebt.

Auch unter vornehmen Leuten in Berlin ging die Rede, Spener habe wohl den Wittenbergern antworten können, aber gegen Pfeiffers „Gerechte Sache" vermöge er nicht zu bestehen (Kramer 339). Spener antwortete nach Ablauf eines Jahres (23. 1. 1696) in der „Rettung der gerechten Sache gegen Pfeiffer". Er verteidigt sich gegen die Vorwürfe Pfeiffers, so gut er kann. In vielen Stücken vermag er dem Gegner kein Genüge zu thun, weil er die Konsequenzen seiner theologischen Stellung, welche im Prinzip thatsächlich einen Bruch mit der dogmatischen Tradition einschloß, weder einsehen noch sich selbst eingestehen will und kann.

Pfeiffer bemerkte diese Schwäche wohl und trat alsbald mit seinem „Scepticismus tripartitus" (1696) hervor. Er widmete diese Schrift dem Kurfürsten von Brandenburg. Aber dieser ließ zu Speners Genugthunng, und wohl nicht ohne dessen Zuthun, diese Widmung aus den Exemplaren entfernen. Pfeiffer bringt hier seine Angriffe in ein System. Der Grundfehler Speners ist, daß er in Religionssachen „biaisiert", die rechte theologische Aufrichtigkeit und Entschiedenheit nicht bekundet. Dieser „Skeptizismus" wird eingeteilt in einen scepticismus exegeticus, dogmaticus und practicus (daher tripartitus.) — Der erste Teil ist der schwächste. Pfeiffer redet hier einem unfreien exegetischen Traditionalismus das Wort, wie er allerdings zur Aufrechterhaltung des dogmatischen Systems in gewisser Weise erforderlich war. Im Übrigen ist hier, wie im Verlauf der ganzen exegetischen Verhandlung, deutlich zu erkennen, wie beiden Teilen ein klares exegetisches Prinzip fehlt,

und somit eine irgendwie befriedigende Lösung der in Betracht kommenden exegetischen Probleme unmöglich ist. — Der scepticismus dogmaticus Speners soll sich in folgenden „Maximen“ zeigen: 1) Man verstehe den oder jenen Autor nicht und könne ihn also nicht verwerfen; 2) man könne opiniones, die man nicht für wahr hält, doch beschönigen; 3) man weigert sich alterutra oppositarum anzunehmen; 4) man sagt seine Meinung nicht rotunde heraus, sondern setzt sie auf Schrauben; 5) man könne in Glaubensfragen warten, bis die Sache ganz ausdisputiert sei. Diese Maximen illustrierte Pfeiffer mehr oder weniger glücklich und treffend durch die zweifelhafte und zweideutige Stellung, welche Spener zu den symbolischen Büchern, zu Böhme, zu Chiliasten, Enthusiasten ꝛc. einnehme. — Der scepticismus practicus besteht in „verdächtigen Prozeduren in Gewissens- und Moralsachen“. Ehedem hat Spener eine Predigt gegen die Reformierten drucken lassen, um den Verdacht einer Hinneigung zu den Reformierten von sich abzulehnen; jetzt da er unter dem Schutz eines reformierten Potentaten steht, richtet er die Segel wieder anders ein, nach dem Sprichwort „deß Brot ich ess', deß Lied ich sing.“ Spener sucht durch äußerlichen guten Schein und Vorwand die Gemüter einzunehmen, als wenn er und seine Freunde kein Wasser getrübt hätten. Seinen Gegnern droht er beständig mit Gottes Gericht und redet ihnen ins Gewissen, um sich selbst Kredit zu machen und anderen Schrecken einzujagen. Er will, daß andere ihm alles zum besten kehren, thut dies aber selbst nicht an anderen.

In seiner „Völligen Abfertigung Pfeiffers“ (1697) eignet sich Spener die Klage und den Trost des Propheten Jeremias (18, 18; 20, 11) an. Das ganze Buch Pfeiffers, meint er, „zeige nichts als eine mit widrigen Affekten gefüllte Feder“, wie er denn auch in einem Briefe von demselben sagt: Non alius adversus me prodiit amarulentior liber (Feller, Monumenta 262). Der Vorwurf des Skeptizismus sei eine raffinierte Bosheit. Nicht jeder Zweifel sei Skeptizismus. Ein Skeptiker sei nur der Zweifler, welcher im Zweifel verharre. Wie in dieser Einleitung geht Spener auch im Folgenden um die Hauptsache vielfach herum, indem er nicht sowohl den Kern und Gehalt der wider ihn erhobenen Anklagen und Bedenken, als vielmehr nur deren Fassung, Ausdehnung und Begründung prüft und bekämpft. Wie seine Entgegnung gegen Schelwig ängstlich und kleinlich an dem Wort „Sekte“ haftet, so die gegen Pfeiffer an dem Worte

„Skeptizismus“. „Wir brauchen nicht aller Leute Bücher zu lesen und über alle Autoren zu urteilen“, sagt Spener. Allerdings; wenn man sie aber eingestandenermaßen nur deshalb nicht liest, um kein Urteil abgeben zu müssen, so liegt die Sache doch anders. Das Band der symbolischen Bücher will er nicht „lösen“, nur „loser machen“, weil sie die Gewissen verstricken. Seine „Lindigkeit“ erstreckt sich nur auf diejenigen, die im Glauben mit der evangelischen Kirche völlig übereinstimmen. — In vielen Stücken gelingt es Spener, Pfeiffer vollkommen zuzudecken. Es bleibt aber ein starker unaufgelöster Rest, auf den eine genügende Antwort nicht gegeben wurde und nach Lage der Dinge nicht gegeben werden konnte. — Gegen den „Scepticismus“ Pfeiffers erschien auch ein „Pharisäismus Pfeiffers“, den Spener mit Vergnügen gelesen hat (Ad Rech. 2, 343).

e) Rückblick auf die litterarischen Kämpfe Speners.

Der siebenjährige Federkrieg, welchen Spener von Berlin aus mit seinen Gegnern führte, und in welchem beiderseits zusammen etwa fünfzig Schriften gewechselt wurden, bildet einen der Zahl der gewechselten Schriften nach zwar nur kleinen, durch die Bedeutung der beteiligten Personen und den Inhalt der gewechselten Schriften jedoch sehr wichtigen Ausschnitt aus der theologischen Streit- und Flugschriftenlitteratur dieses Zeitraumes. Im Ganzen unterscheiden sich die zwischen Spener und seinen Gegnern gewechselten Schriften von der übrigen gleichzeitigen pietistischen und antipietistischen Streitlitteratur dadurch, daß jene mehr allgemeiner und prinzipieller Natur, diese mehr lokalen und speziellen Inhalts ist, so daß thatsächlich während des in Rede stehenden Zeitraumes Spener eine Führerrolle in dem litterarischen Kampf inne hatte.

Den Höhepunkt des litterarischen Streites bildete für Spener das Jahr 1695. Etwa 15 Schriften erschienen allein in diesem Jahr gegen Spener. „Nun gehts,“ schreibt er am 26. 8. 1695 (XIII Sendschr. 1005 f.), „von allen Seiten auf mich los, und scheint es unter gewissen Leuten eine gegen mich gemachte Liga zu sein. Der Herr aber gibt mir eine ungewöhnliche Freudigkeit, als ich kaum je gehabt. Denn ob mir wohl leid thut, der Stein des Anstoßes zu sein, daran sich viele zu ihrem schweren Gericht stoßen, so kann ich doch keine Stunde deswegen niedergeschlagen oder traurig sein. Ich begegne meinen Widersachern in der Gnade Gottes also,

daß ich, soviel möglich ist, die Regeln der Sanftmut nicht gern überschreite.“ Auch anderwärts bezeugt Spener, wie er mit gutem Gewissen den Kampf führt, und wie er deswegen seine Streitschriften serena mente schreibt. Benignissimus pater integrum mihi infractumque servat animum (Cons. 3, 761. 764.) Ja mit fast geschäftsmäßiger Ruhe bespricht er in den Briefen an Francke und Rechenberg die Schriften seiner Gegner.

Unsere Übersicht über die Streitlitteratur wird den Beweis geliefert haben, daß keineswegs auf Seiten der Gegner Speners nur Bosheit und Borniertheit die Feder führte, oder daß ihre Schriften nur pathologisches Interesse und Kuriositätswert hätten, daß vielmehr zum Teil die aufrichtige Sorge um die Erhaltung des kirchlichen Bestandes sie erfüllte, angesichts einer geistigen Bewegung, deren Tragweite nicht abzusehen war und deren Resultate vorderhand nur auflösende und verwirrende zu sein schienen. Es war im Grunde, wenn auch in grotesker, schwerfälliger und sehr unklarer Gestalt, ein Kampf zwischen verschiedenen Anschauungen, Richtungen, Interessen und Idealen, deren Gegensatz unter wechselnden Formen das geistige und geistliche Leben je und je bewegt und noch keineswegs endgiltig ausgeglichen und überwunden ist. Daß der Streit im Großen und Ganzen einen sehr unerquicklichen Eindruck macht, die Ergebnisse desselben sehr gering sind und es oft den Anschein gewinnt, als ob man nur um Worte oder Personen streite, kommt vor allen Dingen daher, daß die Gegner des Pietismus zwar das dunkle Gefühl hatten, im Pietismus stehe ihnen eine neue Geistesrichtung gegenüber, daß sie aber nicht im Stande waren, deren eigentliche Natur zu erfassen, geschweige denn deren zum mindesten relative Berechtigung zu würdigen. Spener und seine Freunde trugen ihrerseits zu dieser Konfusion nicht wenig bei, indem sie beharrlich behaupteten, der Pietismus sei eine Fabel und das Ganze ein blinder Lärm.

Wenn Spener in diesem Kampf der Geister sich entschieden im Vorteil befand und sich thatsächlich oft den Sieg zuschreiben konnte, so verdankt er dies nicht immer und nicht lediglich der Konsequenz, Korrektheit und Unanfechtbarkeit seiner theologischen und kirchlichen Stellung, sondern zum Teil seiner hervorragenden Intelligenz, Gelehrsamkeit und geistigen Gewandtheit, noch öfter der Schwäche und Unbeholfenheit seiner Gegner, welche ihm durch ihre Übertreibungen, Entstellungen und Unförmlichkeiten leichtes Spiel machten. Zweierlei

tritt nämlich in dem Schriftwechsel zwischen Spener und seinen Gegnern deutlich hervor. Zum ersten das Unfertige und Unabgeschlossene der Spenerschen Theologie, welche Angriffspunkte genug bot. Noch viel krasser aber die gänzliche Unfähigkeit der Wortführer der herrschenden Orthodoxie, die Zeichen der Zeit zu verstehen und den Aufgaben der Zeit gerecht zu werden. Ihre Schriften beweisen, daß das theologische und kirchliche Denken und Schaffen in einer Richtung sich bewegte und in einer Weise sich verengt, verbohrt und verfahren hatte, welche eine Reaktion durchaus herausforderte.

Das persönliche Verhalten der Streitenden anlangend, kommt allerdings Spener Würde, Ruhe, Selbstbeherrschung, sittlicher Ernst, Sachlichkeit, Wahrhaftigkeit in hervorragender Weise zu, doch nicht in dem Sinne, als hätte dieses alles seinen Gegnern überhaupt gefehlt, auch nicht in dem Sinne, als wäre Spener nicht auch oft genug kleinlich, persönlich und ein bischen unaufrichtig gewesen. Einen peinlichen Eindruck macht es (und als Warnungszeichen für den theologischen Uebereifer aller Zeiten steht es da), daß beide Teile an die bona fides des Gegners fast nie und nirgends glauben wollen, vielmehr mit kaltem Blute und mit gleicher Zuversicht des Gegners Schreiben und Treiben auf den Teufel zurückführen und mit gleichem Pathos an Gott, Gewissen, Vorwelt und Nachwelt appellieren. Der einzige unter den Gegnern Speners, dem man reine Krakehlsucht und bewußte Spiegelfechterei allenfalls zutrauen kann, ist der freche und gewandte, leichtfertige und prahlerische Mayer. Im Übrigen ist der heimtückischste und unsympathischste Carpzov, der unfähigste und albernste Deutschmann, der anständigste und bescheidenste Alberti, der scharfsinnigste Pfeiffer und Schelwig ein verbissener Pedant.

Der Streit wurde für Spener zum Teil dadurch erledigt, daß in den Jahren 1697—1699 mehrere seiner Gegner (Alberti, Pfeiffer, Carpzov) kurz hintereinander starben (Speners Freunde hatten nicht übel Lust, darin ein Gottesgericht zu sehen); in der Hauptsache jedoch dadurch — denn es fehlte nicht an Ersatz für die vom Kampfplatz Abtretenden —, daß Spener grundsätzlich sich vom Kampf zurückzog. Bereits in der „Rettung der gerechten Sache gegen Pfeiffer" (23. 1. 1696) hatte Spener erklärt, daß er künftig manche Gegner mit Stillschweigen behandeln oder „an andere abweisen" werde. Überhaupt könne er sich zu dergleichen Streitschriften nicht anders verstehen, als daß dadurch weder der Amts- noch andern

erbaulichen Arbeit etwas abgehe, „sodann ich meine Gesundheit mit stärkerem Angriff nicht verletze". Endgiltig sprach er seinen Entschluß, neuen Gegnern gar nicht mehr zu antworten und alten höchstens noch eine letzte Abfertigung angedeihen zu lassen, am 10. 4. 1697 aus, denn 1) es komme immer auf die Wiederholung derselben Sachen und schließlich also auf ein leeres Gezänk hinaus; 2) für diejenigen Gegner, welche überhaupt sich wollten belehren und überzeugen lassen, sei genug geschrieben; 3) somit könne er die Zeit, die er noch habe, besser anwenden, als zu Streitschriften. „Kommts aber," sagt Spener, „auf die Ehre des letzten Wortes an, wie bei manchem weltlichen Gezänk, so will ich es mir vielmehr zur Ehre anrechnen, solche Ehre andern zu überlassen." (E. G. S. II, 374.) In ähnlichem Sinne sprach sich Spener um diese Zeit wiederholt aus. (Bed. 3, 971. Feller, Monumenta 262.) Und er handelte danach. Nach dem Jahre 1698 hat Spener keine selbständige Streitschrift mehr ausgehen lassen, und nur noch mit wenigen und kurzen Vorreden in den Streit eingegriffen.

Eine Denkmünze aus dem Jahr 1698 hat den Sieg Speners über seine Feinde verherrlicht (Abbildung und Beschreibung dieses Spenerthalers in Köhlers historischen Münzbelustigungen XVIII. 1746. S. 265 f.). Diese Münze zeigt auf der einen Seite Speners Brustbild mit Umschrift. Auf der andern Seite zeigt sie einen Mann, der zwei Schilde, Charitas und Veritas, allerlei Unholden (Löwe, dreiköpfiger Höllenhund, Schlange, höllischer Geist, Pfau, Kröten 2c.) entgegenhält, die von allen Seiten auf ihn einstürmen. Von oben her fallen Blitze auf diese Feinde und geht der Trostspruch herab „Tibi militat Aether"; darunter steht Speners Wahlspruch Tandem. Offenbar sollten die einzelnen Gegner Speners (Pfau = Mayer) durch diese Darstellung allegorisiert werden. Man darf Köhler glauben, daß die Verfertigung dieser Denkmünze nicht nach Speners Sinn war und nur der „guten Meinung" seiner Freunde ihre Entstehung verdankte (über die Entstehung dieser Münze siehe auch Müller und Küster, altes und neues Berlin 1737. S. 383). Ein „schnödes Pasquill" wurde auf diese Medaille verfertigt, von dem Tentzel (Cur. Bibliothek II. 1705. S. 537) sagt, daß er damit „sein Papier nicht besudeln" wolle.

5. Parteithätigkeit Speners, abgesehen von den Streitschriften.

Leibniz schrieb am 11. Februar 1711 an Chr. Junker in Halle (vgl. Schmidt, Gesch. des geist. Lebens I, 331): „Als ich Spener in Berlin vorfand, schien er mir zu sehr der Partei ergeben, für deren Haupt er gilt. Er bediente sich als Werkzeuge solcher Männer, deren Leben und Sitten er nicht achtete, die er aber durch seine Ratschläge lenken zu können glaubte, und bei ihnen entschuldigte und vertuschte er, was er bei andern laut getadelt hätte." Diese Beobachtung des scharfsinnigen Philosophen, als eines in gewissem Sinn Unbeteiligten und Unparteiischen, entspricht in vieler Beziehung den Thatsachen.

Zwar betont Spener des Öfteren, daß er keinen Anhang, keine Sekte, keine Partei suche, daß er nur verantwortlich sei für sein eigenes Schreiben und Thun und Andern die Verantwortung für ihr kirchliches Gebahren überlassen müsse (Cons. 3, 750). Thatsächlich aber fühlte er sich in seinen kirchlichen Interessen und Bestrebungen solidarisch verknüpft mit einer mehr oder weniger genau abgegrenzten kirchlichen Partei und verpflichtet und berufen, dieselbe zu vertreten, zu organisieren, zu leiten (L. Bed. 3, 806). Sein letzter Zweck ist allerdings kein Parteizweck, sondern die Beförderung des Guten, das Werk des Herrn, die Ausbreitung des Reiches Gottes, und insofern der höchste und würdigste Zweck, den man sich setzen kann. Aber Spener setzt diese höchsten und heiligsten Interessen in eine allzuenge, dem thatsächlichen Verhältnis nicht immer entsprechende Verbindung mit den Interessen, Meinungen und Bestrebungen gewisser Kreise. Spener bedient sich nie an sich unlauterer oder unwürdiger Mittel, aber er bedient sich solcher Leute als Helfershelfer, von denen er wissen mußte, daß sie seine Gesinnungsgenossen nicht waren und im Grunde ganz andere Zwecke verfolgten, und er bediente sich derselben in einer Weise, die der von ihm vertretenen Sache nicht immer angemessen war. In bedenklicher Weise unterstützte er — seinen eigenen Prinzipien zuwider — das absolutistische Staatskirchentum, wo es seinen Zwecken dienlich erschien, wobei er (wie der Erfolg zeigte) dessen Wert und Einfluß verkannte und überschätzte und oft genug vergeblich geistige Faktoren durch obrigkeitliche Maßregelung zu regulieren strebte. Die Strenge sittlicher Forderungen, die er insbesondere dem geistlichen Stand gegenüber geltend machte, ließ er seinen hohen weltlichen Gönnern gegenüber wenig fühlen. — An sich war es ja freilich Spener zu gönnen,

und für den Fortgang der Bewegung von Wert, daß die Verhältnisse in Brandenburg und Berlin es ihm erlaubten, nicht nur, wie in Frankfurt und Dresden, durch Predigten und Schriften Stimmung zu machen, sondern einen maßgeblichen Einfluß auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse auszuüben. Der Spenersche Pietismus entging aber dabei nicht der Gefahr der Verengung und Vergröberung, welche jeder geistigen Bewegung droht, sobald sie einen Bund eingeht mit der staatlichen Gewalt.

Die Korrespondenz Speners während dieses Zeitraumes steht wesentlich im Dienst der Parteileitung, -Organisation und -Vertretung. Dabei ist es nicht zufällig, daß das bis dahin in den Briefen Speners häufig vertretene Latein fast gänzlich zu Gunsten der deutschen Sprache verschwindet. Am 30. Dezember 1692 hatte Spener 300 noch zu beantwortende Briefe vor sich (L. Bed. 1, 259).

Besonders anfechtbar, auch thatsächlich ziemlich resultatlos, ist die diplomatische Vermittlung, wie sie Spener namentlich nach Sachsen hin im Interesse seiner Partei von Berlin aus versuchte, um in diesem Lande, welches er immer als den eigentlichen Herd der antipietistischen Opposition ansah, die Gegner lahm zu legen. Als Joh. Georg IV. im Januar 1692 in Berlin weilte, ergriff Spener die Gelegenheit, ihn zu bitten, daß er der Sache der Pietisten in Sachsen sich annehmen möge. Der Kurfürst verhielt sich sehr reserviert und wollte die Angelegenheit von sich auf seine Räte abschieben. Spener aber bat ihn, in dieser wichtigen Sache selbst Hand anzulegen, und machte folgenden Vorschlag: Alle Mitglieder der Universität Leipzig, des Rats und des Ministeriums sollten gehalten werden, ihre Anklagen gegen den angeblichen Pietismus unabhängig von einander in einem verschlossenen Brief an den Kurfürsten zu formulieren. So, hoffte Spener, würde die Grundlosigkeit derselben sich herausstellen. Weil aber „große Herren leicht vergessen", hatte Spener seine Beschwerden und Anliegen vorher schriftlich aufgesetzt und dem Kurfürsten bei dieser Audienz überreicht. Der Kurfürst versprach, sich der Sache anzunehmen (Bed. 3, 906 ff. Freud. Gewissensfrucht 10 ff.). Am 26. Juli 1692 erfolgte auch thatsächlich ein Reskript, wonach alle Superintendenten aufgefordert werden sollten, über den Pietismus zu berichten. Anfangs 1693 forderte der Kurfürst die betr. Beschwerdeschrift Speners von neuem ein. Spener setzte am 16. Januar 1693 dafür einen neuen Bericht auf, in welchem von neuem bewiesen wird, daß der Pietismus ein

„gottlos Gedicht“ sei, und daß insbesondere die in Leipzig angestellten Untersuchungen (vgl. S. 235. 239) keine Anhaltspunkte gegen denselben ergeben hätten. Vom 10. August 1693 erhielt Spener ein gnädiges kurfürstliches Handschreiben mit der Aufforderung, genauer anzugeben, welche Punkte er untersucht und festgestellt sehen möchte (Freud. Gewissensfrucht 17 ff.) Spener reichte darauf einen Fragebogen ein, welcher bei der Untersuchung zu Grunde gelegt werden sollte (L. Bed. 3, 640). Am 8. November 1693 erging ein kurfürstliches Reskript, des Inhalts, weil Unzuträglichkeiten für das Land und die Kirche daraus erfolgten, wenn ohne Beweis von dem Vorhandensein einer neuen Sekte geredet werde, solle das Predigen gegen die Pietisten im Lande verboten werden, bis etwas Gründliches erwiesen sei (Freudige Gewissensfr. 18 f.). Spener erhielt eine Abschrift dieses Reskripts (Ad Rech. 2, 98). Er drückte seine Genugthuung über diese Maßregel in einem Briefe an den Kurfürsten vom 12. Dezember 1693 aus (L. Bed. 3, 798 f.). Über das Ergebnis der nun vorgenommenen Untersuchung, bei welcher übrigens Speners Fragebogen nicht zu Grunde gelegt wurde, erfuhr er (Freud. Gewissensfr. 20) Folgendes: „Bei der Kommission sei weder, daß der also genannte Pietismus eine Sekte oder Ketzerei, noch die Irrtümer, so demselben und den vermeinten Auctoren von den widrigen Assertoren beigemessen werden wollen, gebührend verifiziert worden.“ Irgend welchen praktischen Wert und Erfolg hatte diese Erklärung nicht. Das Eingreifen des Kurfürsten war überhaupt nur eine ziemlich widerwillige und äußerliche Konzession an Spener, bezw. an Brandenburg. Gleichwohl sah Spener auf Grund desselben am 13. April 1694 die Lage der Dinge in Sachsen sehr hoffnungsvoll an (Cons. 3, 744). Vierzehn Tage darauf starb Joh. Georg IV. (L. Bed. 3, 639 ff.).

Auch seinen Nachfolger Friedrich August ging Spener alsbald nach seinem Regierungsantritt (4. 5. 1694) um Schutz für die Pietisten an, unter Hinweis auf die rühmlichen Bemühungen seines verstorbenen Bruders (L. Bed. 2, 354 ff.) Die Vermittelung der Kurfürstin-Mutter nahm er ebenfalls in Anspruch, um bei dem Kurfürsten (Sept. 1694) dagegen vorstellig zu werden, daß man seine Bücher in Sachsen verbieten wollte, da man doch der Papisten und Reformierten Bücher verkaufen lasse (Ad Rech. 2, 131.141). August der Starke nahm sich jedoch „dieser Dinge weniger an“, wie Spener alsbald erfahren mußte, so daß die Gegner die Häupter wieder

stark emporhoben und es Ende 1694 in Sachsen betrübt aussah (L. Bed. 3, 548 ff.) Als die Wittenberger „Christlutherische Vorstellung" (vgl. S. 284) herauskam, trug Spener (24. 5. 95), auf den Rat Rechenbergs und der Frau von Gersdorff, brieflich dem neuen Präsidenten des Oberkonsistoriums, Knoch, seine Klagen gegen Carpzov und die Wittenberger vor (L. Bed. 3, 537. Ad Rech. 2, 208.210), wie er bereits dessen Vorgänger bei seinem Amtsantritt aufgefordert hatte, für die „Unschuld der sogenannten Pietisten" einzutreten (L. Bed. 3, 511 ff.) Er erwirkte auch ein Schreiben des Kurfürsten von Brandenburg an den Kurfürsten von Sachsen vom 19. 8. 1695 (Göttinger Acta piet. VI), in welchem ersterer dem letzteren „freundvetterlich" vorstellt, „wie präjudizierlich es sei, als ob wir in unsern Landen der lutherischen Kirche und Gemeinde einen mit so vielen Ketzereien und Irrtümern behafteten Lehrer vorgesetzt haben sollten", und um Schutz für Spener bittet. Spener versprach sich etwas von dieser Intervention (Ad Rech. 2, 170). Seine Verantwortung gegen die Wittenberger widmet er dem Kurfürsten von Sachsen und unterstützt diese Widmung noch mit einem besondern Schreiben vom 5. 10. 1695 (Bed. 3, 949 f). Und soviel wenigstens erreichte Spener, daß seine Aufr. Übereinstimmung, die anfänglich in Sachsen verboten werden sollte, freigegeben, hingegen die „Abgenötigte Antwort" der Wittenberger verboten wurde, auch ein Befehl an die Wittenberger erging, nicht mehr gemeinsam den brandenburgischen Kurfürsten anzugreifen, noch so harter Ausdrücke sich zu bedienen (Tholuck, Akad. Leben II, 146).

Eine grobe Unwahrheit ist es jedenfalls, wenn Schelwig behauptet, daß Spener durch die Neidschütz, die Maitresse Joh. Georgs IV., und ihren Anhang die in Sachsen angestellte Untersuchung zu Gunsten der Pietisten erlangt habe (Freud. Gew. Frucht 7). Aber das Aufkommen dieses Gerüchts dient mit zum Beleg dafür, wie wenig glücklich der Gedanke war, Leute wie Joh. Georg IV. zum Schutz der Pietisten anrufen zu wollen.

Besonders verdrießlich waren für Spener die seit 1692 immer zahlreicher auftauchenden obrigkeitlichen Edikte gegen Konventikel, Pietisterei, Enthusiasterei, Chiliasterei 2c. Zwar hatte Spener die Genugthuung, derartige Edikte auch in pietistenfreundlichem Sinne herauskommen zu sehen. Nicht nur, daß der Kurfürst von Brandenburg noch im Jahre 1691 an die Regierungen zu Magdeburg und Halberstadt einen Erlaß richtete, welcher die Ver-

lästerung der Pietisten auf der Kanzel strengstens verbot, „weil Kurfürstliche Durchlaucht von keiner neuen Sekte wissen wollte" (Bed. 3, 895.901. L. Bed. 3, 447.516). Auch der Landgraf Ernst Ludwig von Hessen-Darmstadt konstatierte in einem Edikt vom 19. 2. 1693, daß man mit Unrecht die Pietisterei zu einer Sekte machen wolle. Dieses Edikt wurde 1695 erneuert, und der Kurfürst von Brandenburg eignete sich dasselbe an (L. Bed. 3, 464). Das Edikt des Herzogs Eberhard Ludwig von Württemberg (1676 bis 1733; vgl. A. D. B. 5) vom 28. 2. 1694 (bestätigt durch eine Deklaration vom 25. 4. 1695) war ebenfalls den Pietisten weit mehr günstig als abhold (L. Bed. 2, 288). Das Edikt des Herzogs Friedrich II. von Gotha (1676—1732; vgl. A. D. B. 8) vom 4. 2. 1697 nahm eine vermittelnde Stellung ein, und ist überhaupt für seine Zeit sehr vernünftig. Einen bedenklichen Ton schlug aber bereits ein schwedisches Edikt vom 26. 10. 1691 an gegen „neue Formeln, welche von den längst beliebten, angenommenen und üblichen Redensarten abgehen" und so allerhand Unfug und Verwirrung anrichten, welchem dann ein noch schärferes Edikt vom 6. 10. 1694 gegen die „in Deutschland einschleichende Schwärmerei" folgte. Bei beiden hatte Mayer, in seiner Eigenschaft als Oberkirchenrat über die deutschen schwedischen Provinzen, die Hand im Spiel.

Viel empfindlicher noch berührte Spener das Edikt, welches die Gebrüder Herzöge Rudolf August (1627—1704; vgl. A. D. B. 29) und Anton Ulrich (1633—1714; vgl. A. D. B. 1) von Braunschweig und Lüneburg, Söhne des Herzogs August des Jüngeren (vgl. S. 76), am 2. 3. 1692 von Wolfenbüttel aus ergehen ließen (über beide Brüder siehe Beste, Gesch. der braunschweig. Landesk. 273 ff.) War doch Herzog Rudolf August, „der Pietist auf dem Thron", mit Spener bekannt und befreundet, freilich unter dem Einfluß seines kirchlich indifferenten katholisierenden Bruders, der eigentlich das Regiment führte. Dieses braunschweigische Edikt macht dem Pietismus allerdings gewisse Konzessionen. Es befiehlt ausdrücklich den Predigern, ihre Predigten zur Erbauung einzurichten, einen lebendigen thätigen Glauben zu predigen, auf Rechtfertigung und Heiligung zu dringen u. dgl. Im Übrigen aber stellt es den „sektarischen Pietismus" mit Enthusiasmus und Chiliasmus auf eine Linie (man hatte besonders Petersen im Auge), bringt ihn mit Thomas Münzer in eine gefährliche

Parallele, verbietet alle Privatzusammenkünfte, ja untersagt den Predigern und Lehrern, sich mit irgend jemand in Korrespondenz einzulassen, welcher wegen Enthusiasmus, Chiliasmus und sektarischen Pietismus berüchtigt oder verdächtig sei. Keine geringe Rolle spielt in diesem wie in ähnlichen Edikten der Gesichtspunkt, daß die betreffende Landeskirche die Reputation der Rechtgläubigkeit nach außen zu wahren habe.[1])

Spener sah in diesem Edikt natürlich eine für seine Sache sehr bedenkliche Kundgebung, denn von den Gegnern wurde es als eine autoritative Entscheidung ausgenutzt, dafür, daß der Pietismus ein sektiererisches Gift sei, weshalb z. B. Mayer es alsbald wohlgefällig in seinem „Mißbrauch der Freiheit" (vgl. S. 292) zum Abdruck brachte. Spener schrieb deshalb am 30. 5. 1692 an Herzog Ulrich, um die Zurücknahme des Ediktes zu erwirken (L. Bed. 3, 485 ff.) Er erhielt ein in sehr schmeichelhaften Ausdrücken abgefaßtes Schreiben des ihm befreundeten Hermann v. d. Hardt (vgl. S. 231) vom 11. 6. 1692 (abschriftlich Acta piet. IV), in welchem Spener versichert wird, daß der Fürst ihn nach wie vor hochschätze, das Edikt sich gar nicht auf ihn beziehe u. dergl. — wie es denn sehr wohl möglich ist, daß der theologische Redaktor (Johann Lukas Pestorf, vgl. Beste 284. 287) dem Edikt eine Gestalt gegeben hat, die der Fürst selber gar nicht beabsichtigt hatte. Spener konnte sich aber, dem klaren Wortlaut des Edikts gegenüber, bei dieser wohlwollenden Auslegung nicht beruhigen, wie aus seiner Antwort an v. d. Hardt vom 9. 7. 1692 (Acta piet. IV) hervorgeht, und bittet daher wiederholentlich, dem Fürsten die Meinung zu benehmen, daß der Pietismus eine Sekte sei. Es blieb indessen bei dem Edikte; ja nicht nur das, Herzog Georg Wilhelm von Braunschweig-Lüneburg-Celle (1624—1705; vgl. A. D. B. 8) und Herzog Bernhard von Sachsen-Meiningen (1646 bis 1706) eigneten sich dasselbe am 7. 1. 1693, bezw. am 15. 6. 1693, wörtlich oder fast wörtlich an; und Spener hatte auch nach dieser Seite einen erheblichen Mißerfolg seiner diplomatischen Bemühungen zu verzeichnen.

---

[1]) Der braunschweigische Hofprediger Justus Lüders wollte (nebst anderen) sich diesem Edikt nicht unterwerfen. Er wurde auf Betreiben Speners Generalsuperintendent in Halberstadt unter dem Protest des dortigen Ministeriums (L. Bed. 3, 452 f. 611 ff.) Vgl. Beste l. c. 279. 288.

Wie mancher Parteiführer mußte auch Spener die Erfahrung machen, daß seine Freunde ihm oft mehr Arbeit und Sorgen bereiteten, als seine Feinde. Er spricht dies deutlich aus in einem Briefe an die Petersen von Jahr 1695: „Ich bekenne, es ist dieses eines meiner recht schweren Anliegen, und erfahre ich so oft, daß ich mehr Kummer und Sorgen von liebsten Freunden ausstehe, als nimmer von Feinden" (Kramer. 337.) Insbesondere bereitete das Treiben der Enthusiasten ihm nicht wenig Verlegenheiten (vgl. S. 273 ff.). Spener war von Anfang an nüchtern und vorsichtig genug, um ihren Verzückungen und Visionen keine besondere Begeisterung entgegenzubringen. Er erkannte die religiösen und sittlichen Gefahren, welche mit dieser „ungewissen und mißlichen Sache" verbunden seien. Er neigte für seine Person dazu, die betreffenden Erscheinungen auf natürliche geistige und leibliche Störungen zurückzuführen. Das Erscheinen der „Species facti" über die Asseburg mißbilligte er (Cons. 3, 723. 725.). „Leichtgläubigkeit", sagt er, „ist unter Umständen eine schwere und gefährliche Sünde, wie der Unglaube" (L. Bed, 3, 487 ff.). Es entgeht ihm auch nicht, daß das Christentum der „größten ecstatici" sich vielfach schlecht bewährt (Kramer 297 f.), und seine Skrupel nehmen je länger je mehr zu. Anderseits kann er es nicht über sein theologisches Gewissen bringen, die Möglichkeit besonderer Offenbarungen überhaupt in Abrede zu stellen. Seine persönlichen Beziehungen zu den Verfechtern und Bewunderern dieser Offenbarungen, Petersen, Francke, Achilles &c., legen es ihm nahe, nach Möglichkeit derselben sich anzunehmen. So weiß er sich denn nach seinem eigenen Geständnis in dieser „delikaten Frage" nicht zu helfen (L. Bed. 1, 80). Er nimmt eine unsichere, abwartende und ausweichende Haltung ein, wie dieses besonders in seinem Bedenken vom 15. 12. 1691 über die „gerühmte Offenbarung eines adligen Fräuleins," das er auf Ansuchen der Kurfürstin erstattete, hervortritt. Er warnt z. B. davor, über die Asseburg vorschnell abzusprechen, damit man nicht etwa eine „Prophetin Hulda" verwerfe (Bed. 3, 902 ff.). Nur Kratzensteins Offenbarung (vgl. S. 275) verwirft er von vornherein entschieden (L. Bed. 3, 487 ff.), ohne sie aber deshalb dem Teufel zuschreiben zu wollen. Und er freut sich ordentlich, hier eine Gelegenheit gefunden zu haben, bei welcher er zeigen kann, daß er nicht alles unbedingt und unbesehen in Schutz nimmt, was man für Pietismus ausgiebt (Kramer 284 ff.). Er freut sich noch mehr darüber, konstatieren zu können,

daß Kratzenstein selbst gar nichts mit den Pietisten zu thun haben wolle.

Soweit das Treiben der Chiliasten und Enthusiasten ihm über den Kopf wächst, und er sie nicht vertreten, verteidigen oder entschuldigen kann, zieht sich Spener, wie in seinen Streitschriften, auch in seinen sonstigen Erklärungen immer wieder auf den Standpunkt zurück, daß Chiliasmus und Enthusiasterei mit der Sache der Gottseligkeit, dem studium pietatis nichts zu thun haben, daß gleichsam nur durch ein unglückliches Zusammentreffen diese Erscheinungen mit der pietistischen Bewegung zusammengefallen seien (Bed. 3, 939. L. Bed. 3, 660 f.). — Gleichzeitig aber bemüht er sich doch im Interesse der „guten Sache", solchen extravaganten Elementen Einhalt zu thun. „Sollten die Dinge, so extraordinär heißen sollen," schreibt er am 31. 12. 1692 an Francke, „nicht drein gekommen sein, so hätte ich für das studium pietatis trefflichen und ungehinderten Fortgang gehofft; aber diese Sachen scheinen alles zu hemmen" (Kramer 283.). Er schreibt deshalb persönlich an die Jahn (L. Bed. 1, 115 ff.); er schreibt in demselben Sinn an eine andere Frau, die ihrerseits Spener den Vorwurf machte, er „hinge seiner Vernunft zuviel nach, da er doch dem Glauben Platz geben sollte" (L. Bed. 2, 323); er schreibt an einen, der gemeint, Gott habe ihn zu einem Propheten angenommen, ihn zur Vorsicht und zur Vernunft ermahnend (L. Bed. 1, 360 f.); er sucht auch Freunde, die allzusehr von diesen Offenbarungen sich einnehmen ließen, zu ernüchtern; er beklagt es, daß er menschlicherweise kein Mittel weiß, dem immer mehr um sich greifenden Unwesen mit Nachdruck zu steuern (XIII. Sendsch. 1008 f.). — Dabei behielt doch Spener immer eine gewisse Schwäche für diese Enthusiasten, denn es bleibt die Jahn, wie seine Gegner mit Recht rügen, trotz alledem „die gute Jungfer Jahn", Semler „der gute Herr Semler" und Achilles hat nur „Unglück" gehabt, daß er in diese Sache hineingeraten (Kramer 282. 284.). Und so mußte sich denn Spener, wie er am 19. 12. 1693 an Petersen schreibt, selbst von einem Geheimrat vorrücken lassen, er habe die Hoffnung auf Erbauung und Pflanzung der Gottseligkeit selbst dadurch gehindert, daß er sich den Dingen, die in Halberstadt vorgegangen, nicht habe mit Ernst widersetzen wollen und des Fräuleins von Asseburg und Petersens sich zu viel angenommen (Geffcken, Winckler S. 299). Thatsächlich ist die Stellung und Haltung Speners dieser Bewegung gegenüber keine klare,

entschiedene, glückliche und für die Hauptsache förderliche gewesen. Er steht in dieser Beziehung hinter Winckler zurück, der in einem Bedenken vom Jahr 1692 entschieden gegen Petersen und sein Sendschreiben Front machte (L. Bed. 3, 684.).

Auch abgesehen von der enthusiastischen Bewegung hatte Spener zu wehren, zu beschwichtigen, zu ermahnen und zu warnen, wo Freunde und Anhänger die Grenzen überschritten, die er für zulässig oder zweckmäßig hielt. Er bittet Freunde, der Ausbreitung und dem Bekanntwerden irriger Lehren, die hier und da in Pietistenkreisen vorkommen, entgegenzuwirken. Er rät einem Studenten der Theologie dringend von der Veröffentlichung einer Schrift ab, welche die Pietisten in Verdacht irriger Lehren bringen könnte. Er bedauert lebhaft die in Pietistenkreisen hervortretende Tendenz auf Anstellung außerkirchlicher Abendmahlsfeiern und die Hinneigung vieler guter Freunde zu den Quäkern. Er schreibt an einen Prediger, der eigenmächtig die Privatbeichte abgeschafft hatte, weil die Feinde der Gottseligkeit aus seinem Vorgehen Vorteil ziehen würden. Er bittet Frau Petersen flehentlich, in ihrem Kommentar über die Offenb. Joh. vom locus tertius zu schweigen. Er ermahnt Francke zur Vorsicht in seinen observationes biblicae und rät überhaupt, in allen Stücken behutsam zu sein und die Feinde nicht ohne Not zu reizen. Und so hat Spener nach seiner eigenen Aussage „insgeheim" oft den Extravaganzen seiner Freunde entgegengewirkt, „auch vielleicht nicht allemal ohne Frucht." (Bed. 1, 759 ff.; 2, 799 f.; 3, 948. L. Bed. 1, 558 ff. 278 ff. 404 ff. 497. Kramer 295 f. 324. 337. 342. Aufr. Üb. 123).

Bei solchen Gelegenheiten, in vertraulichen Eröffnungen an seine Freunde, macht denn auch Spener kein Hehl daraus, wie man durch Unklugheit, Unachtsamkeit, Eigensinn und andere Fehler der guten Sache selbst oft geschadet habe. Den Gegnern gegenüber läßt er aber auf die Pietisten so leicht nichts kommen. Vorgekommene Unordnungen stellt er entweder hin als mit der Sache des Pietismus in keiner Beziehung stehend, oder er macht eben die Gegner dafür verantwortlich, die durch ihr unvernünftiges und unbilliges Gebahren Mißbräuche, Unordnungen und Ausschreitungen auf pietistischer Seite gleichsam provoziert hätten. Auch die „Pasquille", mit denen seine Anhänger anonym oder pseudonym in den Kampf eingriffen, mißbilligt er zwar wegen ihrer satirischen Form, sachlich und inhaltlich aber desavouiert er sie nirgends,

trotz ihrer oft sehr boshaften Ausfälle auf die Gegner, so daß diese immerhin auf die Idee kommen konnten, jene viri obscuri handelten im geheimen Einverständnis mit Spener. Pfeiffer hatte Spener Leichtgläubigkeit und Vertrauensseligkeit hinsichtlich seines Anhanges vorgeworfen. Spener aber erklärt, „sich an wenigen, die man Pietisten nennt, betrogen gefunden zu haben, unvergleichlich mehr aber an Theologen, die deren Feinde sind" (Rettung gegen Pfeiffer 399 ff.).

Zwei Angelegenheiten namentlich waren es, bei denen Spener als Parteiführer engagiert war, die Entwicklung der Dinge in Halle und die durch Schade in Berlin hervorgerufene Bewegung.

Halle (vgl. Niemeyer, die Universität Halle 1817. Hertzberg, Gesch. der Stadt Halle II. 1891) war 1648 an Brandenburg gekommen. Der Plan, die daselbst bestehende Ritterakademie in eine Universität zu verwandeln, war zum Teil nahe gelegt durch das Bedürfnis nach einer eigenen lutherischen Fakultät für die brandenburgischen Lande, deren kirchlichem Charakter die benachbarten sächsischen Universitäten je länger je weniger entsprachen. Der eigentliche Anstoß zur Ausführung dieses Planes kam jedoch von einer anderen Seite. Thomasius, in Leipzig unmöglich geworden durch sein Auftreten gegen kirchliche, staatliche und rechtliche Traditionen und Vorurteile, wurde im April 1690 nach Brandenburg berufen. Am Montag nach Trinitatis 1690 eröffnete er seine Vorlesungen in Halle. Der außerordentliche Erfolg dieser Vorlesungen bildete den thatsächlichen Anfang der Universiät und brachte 1691 in dem Kurfürsten den Plan zur Gründung derselben zur Reife (Dernburg, Thomasius und die Stiftung der Universität Halle 1865).

Spener, der gerade in der Zeit nach Berlin kam, wo dieser Plan lebhaft erwogen wurde (Ad Rech. 1,554), erkannte und benutzte die Gelegenheit, seine Wünsche und Bestrebungen hinsichtlich der Erziehung und Ausbildung junger Theologen zu verwirklichen und eine Theologenschule nach seinem Sinn und Geist ins Leben zu rufen. Am 25. 9. 1691 wurde als erster Professor der Theologie Joachim Justus Breithaupt,[1]) jedenfalls nicht ohne Speners Zuthun, nach Halle berufen, eben in dem Augenblick, als seine Stellung in

---

[1]) Geb. 1658 zu Northeim; Professor in Kiel; 1685 Hofprediger in Meiningen; 1687 Pfarrer und Professor in Erfurt; gest. 1732. — Beste, Gesch. der braunschw. Landesk. 279. Herz. R. E. 2. A. D. B. 3.

Erfurt (S. 248) unhaltbar geworden. Er hatte Spener 1681 und 1685 in Frankfurt kennen gelernt und in ihm das Exempel des Apostel Paulus gleichsam verkörpert gesehen. — Am 27. 9. 1691 hatte Francke Erfurt verlassen müssen. Spener teilt ihm mit, daß eine Pfarrstelle in Glauchau, der Vorstadt Halles, für ihn in Aussicht genommen sei, verbunden mit einer Professur für die orientalischen Sprachen in Halle. Nach einigem Zögern und Bedenken von Seiten Franckes erfolgte am 28. 12. 1691 die Berufung desselben, und am 7. 2. 1692 trat er sein Amt an (Kramer 205). Halle schickte sich an, eine sedes pietismi zu werden.

Thomasius stand mit den Vertretern des Halleschen Pietismus anfangs in gutem Einvernehmen. Bei der Verschiedenheit der Geister konnte dieses aber nicht lange währen. Gründlich überwarf er sich mit Francke, als er gegen dessen Waisenhaus sich aussprach (Tholuck, kirchl. Leben II, 73). Spener, der in einem gewissen verwandtschaftlichen Verhältnis zu Thomasius stand — sein Schwiegersohn Rechenberg war aus einer früheren Ehe mit Thomasius verschwägert —, bekundete bereits 1692 seine Abneigung gegen Thomasius (Tholuck, l. c. II, 70) und sagte sich bald gänzlich von demselben los. Seine „freie höhnische Schreibart" war Spener zuwider (Beantw. d. Unf. 78 f.). Thomasius urteilte aber noch 1699 mit Hochachtung von Spener, wenn er auch in der Erkenntnis der Wahrheit, wie von aller menschlichen Auktorität, so auch von derjenigen Speners abstrahieren zu müssen erklärt (Walch 3, 47).

Die Opposition gegen den an der Universität vertretenen Pietismus sollte indessen nicht von Thomasius, sondern von dem Hallenser Ministerium ausgehen, und die Reibungen zwischen der Fakultät bezw. Francke und dem Ministerium sollten Spener reichlich Gelegenheit geben, sein Protektor- und Vermittleramt zu üben. Breithaupt hielt collegia pietatis mit Studenten, zu welchen auch Bürger aus der Stadt sich einfanden. Spener muß dieserhalb schon am 27. 2. 1692 begütigend an den Senior Johann Christian Olearius (1646 — 1699, Sohn des S. 94 erwähnten Joh. Olearius) schreiben. Francke verweigerte Leuten die Absolution und kam dadurch in Konflikt mit dem Konsistorium. Spener vermittelte (L. Bed. 3, 506) und suchte zugleich zügelnd auf Franckes disziplinarischen Eifer einzuwirken. Der Streit zwischen dem Ministerium einerseits, Francke und Breithaupt anderseits spitzte sich immer mehr

zu. Auf Seiten des Ministeriums traten neben Olearius namentlich Christoph Schrader und Albrecht Christian Roth (Rotth) hervor. Außer den collegia pietatis bildeten angebliche Übergriffe Franckes in das Gebiet der Stadtgeistlichkeit den Gegenstand des Streites. Francke und Breithaupt beklagten sich über Ausfälle gegen die Pietisten auf den Kanzeln u. dgl. Spener riet Francke am 16. 6. 1692, eine Denkschrift an den Kurfürsten einzureichen, jedoch Thomasius nicht zum Beistand zu wählen, der „in Berlin fast durch und durch nicht wohl angesehen sei". Dies geschah. Am 6. 9. 1692 erging ein Befehl des Kurfürsten, durch eine Kommission die in Halle entstandenen ärgerlichen Zänkereien und unnötigen Streitigkeiten in herba zu ersticken. Das Ministerium wurde angewiesen, in Sachen Francke und Breithaupt nichts mehr auf die Kanzel zu bringen. Roth handelte diesem Befehl zuwider und verließ Halle (L. Bed. 3, 504 ff.). Am 17. 11. 1692 trat die Kommission unter dem Vorsitz Seckendorffs in Halle zusammen. Am 27. 11. 1692 kam ein Vergleich zwischen dem Ministerium und den Professoren zu Stande, und am 18. 12. 1692 wurde derselbe auf den Kanzeln verlesen. Der Vergleich trug den Charakter eines äußerlichen Kompromisses zwischen der alten und neuen Schule, doch mit offenbarer Begünstigung der letzteren. Er vermochte die Gegensätze auf die Länge nicht auszugleichen, abgesehen davon, daß über den Verlauf der Untersuchung sich bald ein polemischer Schriftenaustausch zwischen Roth und einem anonymen Wortführer der Pietisten entspann. Bereits im Februar 1693 laufen denn auch wieder Klagen und Beschwerden von Olearius in Berlin ein, weil Leute aus der Stadt in die Betstunden Franckes gingen. Und eine Zeit lang dachte man in Berlin daran, im Interesse des Friedens Francke und Breithaupt zu „translocieren". Francke aber erklärte, er wolle sich lieber zehnmal absetzen lassen. (Über diese Streitigkeiten s. Kramer, neue Beitrr. 1875. S. 66 ff.)

Am 1. Juli 1694, dem Geburtstag des Kurfürsten, fand die feierliche Einweihung der Universität Halle statt. Spener hielt an demselben Tage in Berlin eine Dankpredigt (Bußpr. III. Anhang 86 ff.) über das Thema „Wie wir die Aufrichtung der Universität Halle anzusehen haben." Er spricht die Hoffnung aus, daß manche an den vorhandenen Universitäten bestehenden Mißbräuche in Halle nicht aufkommen würden; die Absicht, sagt er, sei dahin gerichtet, auch auf die Frömmigkeit und das Leben der Studenten einzuwirken;

vornehmlich solle das Studium der Schrift getrieben und so die Universität wirklich eine Schule des h. Geistes werden. Vier Jahre später (1698) konnte Spener versichern, daß er in seinen auf die Universität Halle gesetzten Hoffnungen sich nicht betrogen sehe, daß dort wirklich anstatt der scholastischen Theologie die rechte alte Kifttheologie, die επιγνωσις αληθειας τησ κατ 'ευσεβειαν (Tit. 1, 1) gelehrt werde (Cons. 3, 791).

Der erste Prorektor der Universität war der aus Jena berufene Johann Wilhelm Baier, Verfasser des Compendium theologiae positivae (1686), ein Theologe vermittelnder Richtung (vgl. S. 270), der gewissermaßen das orthodoxe Element in Halle vertreten sollte. Derselbe fand aber doch, wie es scheint, seine Stellung in Halle unhaltbar. Er verließ Halle bereits 1695 und starb kurz darauf in Weimar. An seine Stelle trat Anton, einer der Mitbegründer des collegium philobiblicum in Leipzig (S. 230), seit 1689 Superintendent in Rochlitz, seit 1692 Hofprediger in Eisenach. Er vertrat eine der Orthodoxie nicht gerade feindselig gegenüberstehende Richtung, zeichnete sich aus durch sittlichen Ernst, vermöge dessen er die Häresieen vor allen Dingen im eigenen Herzen suchte und verfolgte, und wurde später von Löscher „der redlichste unter den Halleschen Theologen" genannt.

Das Jahr 1695 war überhaupt für die weitere Entwicklung der Dinge in Halle von Wichtigkeit, denn in diesem Jahre legte Francke durch Errichtung einer Armenschule den Grund zu jenen Stiftungen, welche von dem frommen Unternehmungsgeist und dem Organisationstalent ihres Urhebers, des weiteren aber auch von der Lebenskraft des Pietismus Zeugnis ablegen sollten. Spener folgte mit reger Teilnahme der Entwicklung dieser Anstalten; er interessierte die Regierung und die Berliner Aristokratie für dieselben und vermittelte denselben reiche Spenden; er war Francke behilflich (Kramer 363) zur Erlangung der 1698 dem Waisenhaus erteilten kurfürstlichen Privilegien, welche für die materielle Entwicklung der Stiftungen von größter Wichtigkeit waren; er verteidigte 1698 Franckes Pädagogium gegen allerlei Angriffe, z. B. gegen die Eifersüchteleien anderer Schulen (L. Bed. 3, 599 ff.). Bei dieser Gelegenheit bemerkt Spener, daß Francke ihn bei der Gründung des Pädagogiums nicht zu Rate gezogen habe, daß er vielleicht manche Skrupel dagegen würde geltend gemacht haben; nun aber sei er froh, daß durch den Fortgang des Werkes seine

Skrupel ihm benommen seien, und er nicht gefragt worden; er hofft, daß bei dem verderbten Zustand der Gymnasien das Pädagogium als eine Musteranstalt sich bewähren wird.

Im Jahre 1696 brachen von neuem Konflikte in Halle aus. Die Stadtgeistlichen hatten Beichtkinder Franckes, die dieser aus guten Gründen vom Abendmahl zurückgewiesen hatte, angenommen. Eine neue Visitation und ein neuer Vergleich kam zu Stande. Francke goß aber wiederum Öl ins Feuer durch eine Predigt „von falschen Prophcten“ (8. Sonntag p. Trin. 1698), durch welche das Ministerium sich verletzt fühlte. Spener ist mit dieser Predigt nicht zufrieden. Höchstens hätte Francke von Mietlingen, nicht aber von falschen Propheten reden sollen.

So ist Spener fortwährend geschäftig, gleichsam als der diplomatische Agent Franckes in Berlin, dessen umfassende und energische seelsorgerliche, akademische, pädagogische und organisatorische Thätigkeit zu schützen und zu unterstützen, und auf Francke selbst gelegentlich, doch mit geringem Erfolg, zügelnd, mäßigend und zurechtweisend einzuwirken. Die eifrige Korrespondenz, die zwischen beiden geführt wurde, ist der deutliche Ausdruck ihrer Ideen- und Interessengemeinschaft, welche auf der Gemeinsamkeit lebendigen Glaubens, innerlichen und thätigen Christentums beruhte, zugleich aber auch der deutliche Ausdruck einer großen Charakterverschiedenheit. Francke ist der jugendlich aufstrebende, sanguinisch-optimistische Mann des kühnen freudigen Wagnisses. Der alternde, durch manche Enttäuschung niedergedrückte Spener ist voller Bedächtigkeit und Bedenklichkeiten, auch da, wo er in der Sache Francke vollkommen beistimmt. Francke ist der rücksichtslose Idealist, der alles nur unter dem Gesichtspunkte des Rechts und der Pflicht, göttlichen Willens und Berufs behandelt wissen will, Spener der vorsorgliche Realist und Opportunist, der immer das Mögliche, Zweckmäßige, Zeitgemäße in Betracht zieht, in mancher Beziehung darum nüchterner, vernünftiger, maßvoller. Einmal äußert Spener Besorgnis wegen einer theologischen Ansicht Franckes (es handelte sich nach Ritschl um seine Geneigtheit zur Lehre von der Wiederbringung); er weist darauf hin, wie diese Ansicht das Mißfallen des Hofes erregen könne oder werde. Francke antwortete am 7. 3. 1696 (Kramer 345 f.): „Ich suche die Wahrheit, die wolle mir Gott zeigen . . . Was der Hof vertragen könne oder nicht, dient nicht zu meinem Reglement, noch wird sich irgend ein wahrer Knecht Gottes danach richten.

Hätte ich mich bis daher wollen danach richten, ich wäre oft im Glauben schwach geworden, in Dingen, da mir doch der Herr manchen herrlichen Durchbruch gegeben. Es hat unser gnädiger Landesherr und seine Gewaltigen mehr Segen von mir, als ich von ihnen." „Mein treuer Vater", heißt es weiterhin, „halte mir ein Wort zu gut. Wenn er solche ängstliche und sorgliche Briefe schreibt, wie fast alle Zeit geschieht, wenn sich nur etwa vor Menschenaugen eine geringe Gefahr zeigt, wundere ich mich nicht, daß solche, die ohnedies noch mehr dem Regiment der Vernunft unterworfen sind, dadurch sehr verhindert werden, daß sie nicht das Werk des Herrn mit freudigem Glauben treiben. Ich meines Orts kann nicht leugnen, daß ich dergleichen sorgliche Briefe manchmal mit Furcht gelesen, weil ich dadurch mehrmals eine Niederschlagung der Kräfte des Glaubens und dessen Freudigkeit inne geworden, und an mir zu thun gehabt, daß meine Seele sich wieder in Lauterkeit in Gottes Regiment einergeben." Was Spener auf diesen freimütigen Ausdruck eines frisch-fromm-fröhlichen Heroismus geantwortet hat (Kramer 350), klingt ziemlich matt: „Man dürfe allerdings nie etwas Böses thun und das „ganz nötige Gute" aus Furcht nicht unterlassen; dahingegen sei es dem Glauben nicht zuwider, die Gefahren, so man vorhersieht, so lange zu vermeiden als möglich, auch das Gute also einzurichten, wie es am wenigsten Gefahr bringt." — Es war ein Glück für die Sache des Pietismus, daß Spener eine Ergänzung fand in jüngeren, thatkräftigeren und hoffnungsvolleren Genossen.

Francke bereitete Spener neben mancher Sorge und Verlegenheit in der Hauptsache Freude und Genugthuung. Weit mehr Sorge als Freude sollte ihm ein anderer Jünger bereiten, den er etwa gleichzeitig nach Brandenburg gezogen hatte, nämlich Schade.[1])

[1]) Johann Kaspar Schade (eigentlich Schad), geb. 1666 in Kündorf im Hennebergischen, besuchte das Gymnasium in Schleusingen, studierte seit 1685 in Leipzig, wurde 1687 Magister und Mitglied des Collegium philobiblicum. — Seine „geistreichen und erbaulichen Schriften" erschienen mit Lebenslauf in fünf Bänden Frankfurt und Leipzig 1720 (laut des Titels in 13 Aufl.). — Ueber Schade siehe seinen Lebenslauf, welchen Francke 1700 einer neuen Ausgabe von Wellers „Marterbuch" beifügte; Arnold, Leben der Gläubigen 1701. Anhang S. 111—168; Reitz, Historie der Wiedergeborenen V. 1742. S. 238—252; (Basler) Sammlungen für Liebhaber christl. Wahrheit und Gottseligkeit 1837 S. 106 ff.; Kliefoth, Beichte und Absolution 1856. S. 437 ff.; Evangelische Kirchenzeitung 1860. S. 489—531. — Als Quellen für den Beichtstreit kommen besonders

Schade hatte sich bei der Leipziger Bewegung nicht besonders hervorgethan. Vorsichtig und bescheiden hatte er 1690 sein biblisches Kollegium geschlossen, als Unruhen zu entstehen drohten. Als es ihm gleichwohl nicht gelang, von der Fakultät die Zulassung zum Licentiatenexamen zu erreichen, siedelte er, jedenfalls auf Speners Vermittlung hin, im November 1691 nach Berlin über, um als Diakon an der Nikolaikirche in die nächste amtliche und persönliche Beziehung zu Spener zu treten. Dieser hatte ihm im Oktober 1691 das Zeugnis ausgestellt: „Der liebe Herr Schade ist mein guter Freund. Seine Schriften zeugen von seiner ungefärbten Gottseligkeit" (Bed. 3, 893.) In seinem Amt war Schade ein ungemein treuer Diener des Herrn, publice und privatim. Eine sonderliche Gabe hatte er, auf die Jugend zu wirken. Mädchen aus seiner Zucht von 11, 12 und 13 Jahren konnten, wie Spener rühmt, aus ihrem Herzen die beweglichsten Gebete zu Gott auf eine Achtel Stunde thun (L. Bed. 3, 392.).

Im Jahre 1690 hatte Schade das Lied gedichtet: Meine Seel ist stille 2c. Diese Stille des Gemüts sollte in Berlin bald schweren Kämpfen weichen. Seit 1693 klagte er über die Gewissensunruhe, welche ihm der Beichtstuhl bereitete. Er konnte sich nicht darein finden, daß er allen, welche zur Beichte kamen, die Hand auflegen und die Absolution sprechen sollte, da er doch nicht Gelegenheit gehabt, sie zu prüfen, und an der Würdigkeit Vieler zu zweifeln Ursache hatte. „Der Beichtstuhl," schrieb er 1695 in sein Tagebuch, „ist es, der mich drückt, ängstet, an Leib und Seele martert und fast tötet." Spener war überzeugt, daß eine krankhafte Disposition, ein „melancholisches Temperament" und eine damit zusammenhängende Neigung zur Excentricität dazu beitrug, diese Unruhe zu steigern. Am 7. 8. 1695 suchte Spener, jedenfalls mit Rücksicht auf die Skrupel seines Kollegen, in einer Predigt über das Beichtwesen den Beichtstuhl zu rechtfertigen als eine zwar menschliche doch „an sich löbliche Kirchenordnung", vor deren Mißbrauch freilich gewarnt werden müsse, denn dieser Mißbrauch bereite treuen Predigern eine Seelenangst, die ihnen Mark und Bein verzehre. Die Predigt war gut gemeint, aber keineswegs geeignet, Schade zu beruhigen und zu befriedigen.

---

in Betracht die betreffenden Briefe bei Kramer, ferner Bed. 2, 143—155; 3, 958. L. Bed. 1, 622 ff.; 2, 303 f.; 3, 390 ff. 398 f. 603 f. 798. Cons. 3, 789 ff. XIII. Sendschr. 1008 ff. 1012 f. Walch 5, 80 ff. Sachße 315 ff.

Dieser verschickte 1696 handschriftlich einen Aufsatz, betitelt Conscientia erronea, an eine Anzahl Freunde, um sich Rats zu erholen, und brachte so seine Skrupel vor ein größeres Publikum. Mit den erhaltenen Zuschriften nicht zufrieden (sie sind alle, sagt Schade, wie die Katze um den heißen Brei herumgegangen), gab er einen Traktat in Druck „Ich suchte Hilfe bei Menschen und fand keine" und machte damit vollends die Frage, die ihn bewegte, zu einer öffentlichen. Der Schluß des Traktats lautete: „Es lobe wer da will! Ich sage Beichtstuhl, Satansstuhl, Feuerpfuhl!" Als Spener die Schrift zu Gesicht bekam, meinte er des Todes zu sein aus darüber gefaßtem Schrecken. Er gedachte die Sache zu unterdrücken, aber es war schon zu spät. Ein „kurfürstliches Decisum" sprach die Konfiskation der Schrift aus. Spener, wenn er nicht dazu mitgewirkt hat, rechtfertigte jedenfalls diese Entschließung. Er gab am 28. 3. 1696 und am 14. 11. 1696 zwei Bedenken in der Sache ab, die nur von seiner Unentschiedenheit und Ratlosigkeit zeugen. Ende 1696 oder anfangs 1697 erschien anonym „die schändliche Praxis des Beichtstuhls. 1697". Hier waren abgedruckt 1) die 30 Gewissensfragen, welche Schade an seine Freunde geschickt hatte; 2) der Traktat „Ich suchte Hilfe" 2c. und 3) die Abschrift eines Briefes an einen Pfarrer, der wegen freudigen Bekenntnisses der Wahrheit suspendiert worden war (Acta piet. XI). — Auch in Predigten gab Schade seit 1696 seiner Ansicht über den Beichtstuhl leidenschaftlichen Ausdruck. Anfangs 1697 nahm er sich eigenmächtig heraus, für seine Person die Privatbeichte fallen zu lassen und dieselbe durch eine Art allgemeiner Beichte zu ersetzen. Spener untersagte ihm dies amtlich. Und als Schade sich weigerte, fernerhin Beichte zu sitzen, reichten die Vertreter der Gewerbe eine Beschwerde beim Rate ein.

Die Sache Schades verschärfte und verwickelte sich außerordentlich dadurch, daß dieser zwei vierzehnjährige Mädchen wegen Lügens auf den entblößten Leib mit Ruten züchtigte, ein Vorfall, der zu den ärgerlichsten Gerüchten Veranlassung gab, eine große Aufregung verursachte, sogar in auswärtigen Zeitungen ausführlich besprochen wurde und in den folgenden Verhandlungen gelegentlich eine größere Rolle spielte als die Beichtfrage. Spener glaubt allerdings Schade von einer lascivia oder unreinen Lust freisprechen zu können. Erschwerend aber ist, daß Schade die „Kastigation" anfangs bestimmt geleugnet zu haben scheint (Schelwig, Sekt. Pietisterei III, 168).

Vergeblich rief Spener seinen Kollegen, den Probst Franz Julius Lütke in Cölln, zur Hilfe auf; dieser wollte wegen der Mädchenaffaire sich Schades nicht annehmen. Am 2. 3. 1697 suchte Spener durch eine neue Predigt über das Beichtwesen die Gemüter zu beruhigen. Er rechtfertigte von neuem den Beichtstuhl als eine „insgemein nützliche Kirchenceremonie“ und tadelte Schades Angriffe auf denselben, wenn auch ohne ihn zu nennen. Daß Spener in dieser Weise sich öffentlich gegen Schade erklärte, scheint wieder Francke ihm übelgenommen zu haben, der Schades Bedenken zum guten Teil teilte und selber am 25. 10. 1692 an Spener geschrieben hatte: „Ach wie schwer wird es mir doch in meinem Amt wegen des Beichtstuhls! Ich weiß nicht, ob ich es auf die Länge werde ausstehen können.“

Da verfügte der Kurfürst am 28. 3. 1697 von Königsberg aus, Schade solle seine Demission einreichen, hauptsächlich wegen der ungehörigen Züchtigung heranwachsender Mädchen. Andernfalls solle er removiert werden. Schade war bereit zu gehen, aber Bürgermeister und Rat, von einer Anzahl Bürger unterstützt, verwandten sich (3. 4. 1697) für ihn beim Kurfürsten, indem sie seiner seelsorgerischen Tüchtigkeit ein gutes Zeugnis ausstellten und darauf hinwiesen, daß die Privatbeichte in der Schrift nicht geboten sei. Der Kurfürst verwies, Speners Vorschlag entsprechend, die Sache an eine Kommission, und Spener hoffte, seinen Freund auf diese Weise vielleicht noch halten und eine Vereinigung herstellen zu können.

Am 12. 5. 1697 wurde die Kommission ernannt, am 17. 5. 1697 trat sie zusammen. Spener war Mitglied derselben. Alles schien auf einen friedlichen Abschluß hinzudeuten, als eine Deputation von 100 Bürgern für Schade eintrat mit der Erklärung, daß sie mit gutem Gewissen den Beichtstuhl überhaupt nicht mehr betreten könnten. Sie beriefen sich auf die Gewissensfreiheit, welche der Kurfürst schützen werde. Spener erschrak herzlich über diese Forderung, denn er fürchtete von dem Versuch einer Aufhebung der Privatbeichte die bedenklichsten Folgen und Unruhen in der Kirche. Vergeblich suchte er, „um des Friedens willen“, die Antragsteller von ihrer Forderung zurückzubringen. Gewiß ist, daß diese Gegner des Beichtstuhls größtenteils nicht durch Gewissensanfechtungen wie Schade bestimmt waren, sondern nur die Gelegenheit benutzen wollten, einer ihnen längst mißliebigen kirchlichen Ordnung sich zu

entziehen, wie denn ähnliche Bestrebungen in Berlin sich schon vorher gelegentlich geltend gemacht hatten. — Die von der Kommission eingereichten Gutachten lauteten meist auf bedingte Aufhebung des Beichtzwangs. Spener machte in seinem Votum elf Gründe für und vierzehn gegen die Abschaffung der Privatbeichte geltend und beantragte, die Entscheidung noch auszusetzen, wohl in der falschen Voraussetzung, die Bewegung würde inzwischen von selbst sich geben. Der Kurfürst verschob die Entscheidung bis zu seiner Rückkehr nach Berlin.

Inzwischen versuchte Spener nochmals, durch eine Predigt über das Beichtwesen (am 10. 10. 1697) eine Verständigung herbeizuführen (Lauterk. I, 2, 506 ff. Bed. 2, 155 ff.). Herzlich ermahnt er beide Teile zur Verträglichkeit. Die Anhänger des Beichtstuhls sollen die Skrupel der andern anerkennen und sich nicht zu hart widersetzen, wenn diesen in rechter Ordnung eine Freiheit gegeben würde. Die Gegner des Beichtstuhls aber sollen sich prüfen, ob wirklich bloß ihr Gewissen in seiner „Zartigkeit" sie treibt.

Das Jahr 1697 und die erste Hälfte des Jahres 1698 verlief, ohne irgend eine Entscheidung zu bringen. Durch Danckelmanns Sturz waren die Geschäfte in Konfusion geraten, und der Kurfürst hatte andere Sorgen. Es kamen Unordnungen vor, indem noch vor getroffener Entscheidung Einige es versuchten, zum Abendmahl zu gehen, ohne gebeichtet zu haben. Diese Auftritte wiederholten sich in größerer Ausdehnung Ostern und Himmelfahrt 1698. Das Ministerium ließ eine Formel verlesen, welche solche Eigenmächtigkeit rügte und davor warnte. Schade vermehrte die Aufregung durch herausforderndes Wesen und Kanzelpolemik. Seine Privatversammlungen mit Erwachsenen waren ihm vor dem 24. 9. 1697 verboten worden. Einige Frauen besuchte er so häufig, daß ihre Ehemänner darüber unwillig wurden. Spener war genötigt, ihm Vorhaltungen zu machen, die aber nichts fruchteten. „Wenn der liebe Mann sich etwas lenken ließe, könnte alles gut ausschlagen", klagt Spener. Am 14. 5. 1698 schrieb Spener an Herrn von Fuchs (Preuß. Zehnden I, 82 ff.), er wünsche, daß Schade alle Hausversammlungen, abgesehen vom Katechumenenunterricht, verboten würden und jegliche Herausgabe von Druckschriften; auch würde er die Entfernung Schades von Berlin nicht ungern sehen; „selbst aber eigentlich mit zu konkurrieren, wünschte gehorsamst verschont zu werden".

Am 17. 7. 1698 verfügte der Kurfürst, der am 12. 7. 1698 nach Berlin zurückgekehrt war und das Gutachten des Ministeriums eingeholt hatte, die Versetzung Schades. Praktisch wurde dieselbe nicht mehr, denn Schade starb bald darauf, am 25. 7. 1698, an der Schwindsucht. Am 28. 7. 1698 fand die Beerdigung statt, nicht ohne öffentlichen Tumult. Spener hielt die Leichenpredigt. Er lobte Schades Eifer, Fleiß und Treue, indem er Joh. 2, 17 auf ihn anwandte. Seine Stellung in der Beichtfrage suchte er mit seinen Gewissensängsten zu entschuldigen. Eigentlich habe Schade auch nicht den Beichtstuhl, sondern nur dessen Mißbrauch angreifen wollen. Manches habe sich freilich eingemischt, was hätte unterbleiben sollen.

Gleichzeitig (am 17. 7. 1698) hatte der Kurfürst sachlich dahin entschieden, daß der Beichtstuhl freigegeben und die Privatbeichte nur noch denen abgenommen werden sollte, die danach verlangten; eine Entscheidung analog derjenigen, welche 1663 den Exorzismus in Brandenburg freigegeben hatte. Spener zog die Publikation dieser Entscheidung hinaus, immer noch in der Hoffnung, es möchten die Gegner des Beichtstuhls sich beruhigen, und so der Skandal, welchen er von dieser Maßregel befürchtete, vermieden werden. Als er jedoch jene Hoffnung aufgeben, ja ein größeres Ärgernis befürchten mußte, indem die Gegner des Beichtstuhls sich von der Kirche zu trennen drohten, gab er seinen Widerstand auf, und das Edikt wurde am 16. 11. 1698 publiziert. „Aus sonderbarer Gnade“ wurden die Prediger für den ausfallenden Beichtgroschen durch eine fixe Summe entschädigt. Bei Vermeidung höchster exemplarischer Strafe sollten sie keinen vom Abendmahl zurückweisen, weil er der Privatbeichte sich entzogen habe.

Zunächst machten, wie es scheint, nur wenige von der verliehenen Freiheit Gebrauch, und die Zahl derselben nahm noch ab, nachdem die erste Aufregung sich gelegt hatte. Die Meisten gingen lieber zur Beichte, als daß sie sich mit dem Haß derer beluden, die für den Beichtstuhl eiferten (Bed. 3, 972). Spener muß am 20. 12. 1698 einem Geistlichen zureden, der dem Edikt zuwider solche zurückwies, die nicht gebeichtet hatten. Er weist ihn darauf hin, daß die getroffene Ordnung Gottes Wort nicht zuwider sei und das Beispiel vieler evangelischen Kirchen für sich habe. Er tritt den Gerüchten entgegen, welche außerhalb Brandenburgs kursierten, der Kurfürst habe den Beichtstuhl überhaupt abgeschafft.

Am 15. 10. 1699 predigte Spener über „viele schädliche Irrtümer und Mißbräuche der Beichte." Er behandelt als einen der ersten Irrtümer die falsche Meinung, „daß die Privatbeichte vor dem Prediger schlechterdings zur Seligkeit nötig sei, sonderlich ohne solche das h. Abendmahl nicht würdig empfangen werden könne" (Amt der Versöhnung S. 398). Kurz Spener that, nachdem die Maßregel einmal getroffen war, was er konnte, um dieselbe sich ruhig einleben zu lassen. Und Anfang 1700 konnte er zu seiner Genugthuung konstantieren, daß der Lärm über diese Angelegenheit so ziemlich verstummt sei. Auch an Streitschriften fehlte es in dieser Angelegenheit nicht. Direkt angegriffen wurde Spener wegen seiner Stellung in der Beichtfrage von Wächtler in einer Schrift mit langatmigem Titel 1697 (Walch 5, 98). Besonders komisch machte sich wieder Deutschmann, der in einer eigenen Schrift regelrecht beweisen wollte, daß der Beichtstuhl bereits im Paradies von Jehova gestiftet worden (1698).

Spener hat die durch Schade hervorgerufene Bewegung mehrfach als das schwerste Anliegen seines Lebens bezeichnet. Seine Stellung zu dieser Bewegung läßt sich dahin zusammenfassen: In der Sache stand er mehr oder weniger ganz auf Schades Seite; ein eigenes positives Interesse an der Erhaltung des Beichtstuhles hatte er nicht; er redete in vertrauten Briefen ziemlich abfällig von „auf den Beichtstuhl verpichten Gemütern", von „blinden Eiferern", „die über ihren Ceremonien fast mehr als über alles andere halten"; nur die brüske Form mißbilligte er, in welcher Schade seine Bedenken geltend machte; hauptsächlich aber fürchtete er den Skandal, welcher daraus entstehen würde, wenn wiederum ein lutherisches Institut in einem reformierten Staate preisgegeben würde, wie denn auch kein Zweifel darüber bestehen kann, daß die unionistische Tendenz der brandenburgischen Politik wesentlich den für die Anhänger Schades günstigen Ausgang der Sache herbeigeführt hat. So suchte Spener in schwächlicher, ängstlicher und unklarer Weise, wie er sagt, die „Mittelstraße" inne zu halten, und nebenbei eine für Schade persönlich möglichst glimpfliche Behandlung der Angelegenheit zu erreichen. Wie wenig Spener der Mann war, Schade scharf entgegenzutreten, geht schon daraus hervor, daß in Schade sich nur das erfüllte, was Spener bereits im Jahre 1679 geweissagt hatte: „Es steht dahin", sagte er damals in einer Predigt, „ob wir endlich die Angst

unseres Gewissens in die Harre werden ausstehen können, daß wir mit solcher Furcht und Ungewißheit der Buße unserer Konfitenten die Absolution sprechen sollen. Ob nicht endlich die, welchen ihre Seligkeit lieb, werden genötigt werden, den Gebrauch der Schlüssel gar zu quittieren, und ihr Amt auch sich lieber nehmen zu lassen, als daß sie sie immerfort sollen gebrauchen auf diese Art, da sie nicht wissen, ob es nach der Ordnung Christi hergehe" (Reisepostille 542; vgl. Bed. 4, 214 ff.). Eine führende und nach irgend einer Seite imponierende Rolle vermochte Spener unter diesen Umständen in der Bewegung nicht zu spielen, so viel er sich auch mit derselben beschäftigte. Sie verlief im Wesentlichen genau so, wie sie auch ohne Speners Einmischung verlaufen wäre. Das Beste für Spener war, daß der Ausgang sich viel friedlicher gestaltete, als er selbst erwartet und befürchtet hatte. Und dieser Ausgang befriedigte ihn durchaus. Aequissimum und aequitatis plenum nennt er das betreffende kurfürstliche Edikt.

Die Lage im Allgemeinen sah Spener während dieser Kampfesjahre sehr ernst, ja pessimistisch an, doch nicht ohne eine gewisse Zuversicht in die Zukunft der guten Sache: Es droht dem evangelischen Deutschland ein Wegweichen Gottes („Gott ist gleichsam im Aufpacken"); so groß ist die allgemeine Unwissenheit in göttlichen Dingen, so sehr widersetzen sich zumal viele Prediger aus Unwissenheit und fleischlichem Sinn denen, die das Werk des Herrn treulich thun wollen. So haben denn alle Vorschläge zur Besserung keinen rechten Fortgang, sondern verwickeln und verschlimmern oft nur die Lage. Nicht mit Unrecht sieht Spener das als das verhängnisvollste Zeichen der Lage an, daß das Gros in träger Selbstgenügsamkeit sich mißtrauisch und feindselig gegen alle Prüfung, Neuerung und Besserung verschließt. Kurzsichtige Gemüter meinen wohl, schon um der in der evangelischen Kirche entstandenen Unruhe willen hätte man besser dergleichen Neuerungen nicht angefangen, nämlich das ernstlichere Treiben auf ein thätiges Christentum, die Empfehlung der heiligen Schrift als des Hauptstudiums, das Lob des geistlichen Priestertums und christlicher Übungen u. dergl. Aber solche verstehen die Zeichen der Zeit und ihre Aufgaben nicht. Unverantwortlich wäre es bei dem traurigen Zustand der Kirche gewesen, die Hände in den Schoß zu legen. Es reut Spener höchstens nicht mehr gethan zu haben. Einstweilen kann man nur „beten, leiden, hoffen". — Wie

groß aber auch die Verblendung und Bosheit der Gegner ist, und wie gering augenblicklich der Fortgang der guten Sache, das Werk des Herrn muß schließlich siegen. Daß der Teufel je länger je unverschämter wird, ist schließlich nur ein Zeichen dafür, daß sein Reich zur Neige geht. „Es naht sich", predigt Spener am 2. Adv. 1698, „ein Sommer, aber noch manche rauhe Wintertage werden vorhergehen. Aller Orten thun sich auch unter gemeinen Leuten solche hervor, die Gott kräftig rührt und die das wahre innerliche Christentum zum Hauptwerk ihres Lebens machen" (Lauterk. I, 1, 40 f. Bußpredigten 3, 178 ff. Vorrede zur 3. Ausgabe der „Christlichen Aufmunterung". Bed. 2, 675; 3, 900 f. 929 ff. 950 f. 963 ff. L. Bed. 3, 462. 496. 558. 658 f. Cons. 3, 746 ff.)

Von der Bewegung, zu deren Führern er zählte, spricht Spener für gewöhnlich in zuversichtlicher, ihres Rechts und ihrer Kraft sich bewußter Weise. Höchstens nebensächliche Verstöße, Übereilungen aus frommem Übereifer giebt er zu. Einer Irrlehre ist noch niemand von denen, die er zu den Seinen rechnete, in den geringsten Punkten überführt worden. Nicht die Angeklagten, die sogenannten Pietisten, sondern ihre Ankläger sind die Schuldigen. Der einzige Grund zur Betrübnis ist, daß die Gegner an der Sache des Herrn und deren Vertretern sich so gröblich versündigen (Bed. 3, 952 f. L. Bed. 3, 566).

Nebenher gehen aber doch bei Spener, namentlich in den letzten Jahren, weniger zuversichtliche Stimmungen, das unbehagliche und unbestimmte Gefühl, eine Bewegung mit hervorgerufen und wesentlich unterstützt zu haben, die aus den rechten Schranken herauszutreten droht, Geister beschworen zu haben, die er nicht zu beherrschen vermag, und die nicht immer ohne Grund von den Gegnern verdächtigt werden. Manchmal schlägt ihn der Gedanke nieder, „ob nicht ein und anderes auch vermieden und mit mehr Klugheit hätte abgewendet werden sollen und können", ob er es nicht in der an sich selbst guten Sache an genugsamer Vorsichtigkeit oder Treue hat mangeln lassen, so daß er in gewisser Weise nicht ganz unverdient gehaßt und geschmäht wird. Spener sieht diese Anfechtungen an als ein Leiden, das ihm zur Demütigung und Züchtigung gereichen soll, um der Schwachheiten und Gebrechen willen, die auch von seiner Seite mit untergelaufen sind. Auch das bekümmert ihn wohl, daß er gerade in Berlin so wenig Früchte seiner Wirksamkeit sieht. Es tröstet ihn dann aber wieder, wenn er gelegentlich

von außen Zeugnisse über den Segen seiner Arbeit erhält, so daß er den Mut nicht sinken läßt, sondern im gläubigen Vertrauen von neuem gestärkt wird (Bed. 3, 959 f.)

Neuntes Kapitel.

Speners letzte Jahre. Die Zeit der Ruhe (1699—1705).

1. Situation und Stimmung im Allgemeinen.

Spener zieht sich geflissentlich von den litterarischen Kämpfen, wie überhaupt vom Schauplatz des öffentlichen Lebens und von der öffentlichen Vertretung der pietistischen Partei zurück. Nur im Stillen versucht er noch, ziemlich vergeblich, beschwichtigend und zurückhaltend auf extravagante Elemente einzuwirken, wie er auch seinen Einfluß „bei hohen Ministris" zur Empfehlung und Unterstützung seiner Gesinnungsgenossen fortgesetzt geltend macht. Seine Korrespondenz schränkt er nach allen Seiten hin ein. Im Übrigen widmet er seine von Amtsgeschäften freie Zeit der Sammlung und Herausgabe verschiedener Schriften und Werke, gleichsam das Fazit seines Lebens ziehend und der Nachwelt das Material unterbreitend zur Entscheidung der Fragen, für welche seine Zeit die nötige Unparteilichkeit nicht besaß. Dies ist die Signatur der letzten Lebensjahre Speners.

Verschiedenes wirkte zusammen, Spener zu dieser Haltung und Zurückhaltung zu bestimmen: Die mit zunehmendem Alter verminderte Arbeitskraft und das sich geltend machende Bedürfnis nach Ruhe und Pflege; die Überzeugung, daß bei der bisher beliebten Art des Streitens und unter den gegebenen Umständen eine Einigung oder eine Verständigung doch nicht erzielt würde; unliebsame Erfahrungen und Enttäuschungen aller Art, und nicht zum mindesten wohl das Gefühl, daß er die Verantwortlichkeit für die vielgestaltige Bewegung, in deren Fluß er stand, nicht mehr zu übernehmen vermochte, daß er einen maßgebenden Einfluß auf dieselbe nicht mehr hatte, und daß die Leitung derselben, soweit sie für

Spener sympathischer und erfreulicher Art war, in jüngeren und kräftigeren Händen sich befand. Daß Spener diesen Stand der Dinge richtig erkannte und demselben sich willig fügte, macht seinem Herzen und seinem Verstand Ehre.

Die pietistische Bewegung zog inzwischen immer weitere Kreise. Festen Fuß hatte der Pietismus, begünstigt von der Regierung und unter dem Einfluß der Halleschen Fakultät, namentlich in den kurfürstlich-brandenburgischen Landen gefaßt, deren Geistlichkeit namhafte und zahlreiche Vertreter des Pietismus unter sich zählte. In (der Provinz) Preußen war er noch weniger heimisch (XIII. Sendschr. 1024 ff.). Die im Jahre 1695 vorhandenen Stationen (vgl. S. 268) vermehrten und verstärkten sich nach verschiedenen Richtungen hin. Die von Halle ausgehenden Studenten, Kandidaten, Informatoren und Prediger trugen nicht zum wenigsten dazu bei, die Bewegung an den verschiedensten Orten in Fluß zu bringen. Halle war sozusagen eine Bezugsquelle für pietistische Kandidaten. Und Francke klagt 1701: „Man entblößt uns hier allzusehr von guten Studiosis, indem kontinuierlich Informatores unter ihnen ausgewählt werden, und wir doch selbst zu hiesigen Anstalten deren eine gute Zahl benötigt sind“ (Kramer 468). In Schlesien machte sich der Pietismus unter starker Opposition fast der gesamten Geistlichkeit geltend (Ad Rech. 2, 537). In Essen kämpfte er 1700 um die Herrschaft. In Straßburg und Umgegend rief er seit 1700 obrigkeitliche Gegenmaßregeln hervor. In Bern und Zürich wurden 1699 Pietisten gemaßregelt (Cons. 3, 782b f. 786 f.). In Regensburg, wo die Stadtgeistlichkeit das Wort Gottes „nur mit schlechtem Ernst“ predigte, stellte 1701 ein königlicher Gesandter für sich einen Prediger nach dem Herzen Speners an (L. Bed. 3, 459.). In Stuttgart vertrat Hofprediger Johann Reinhard Hedinger (1664—1704; vgl. A. D. B. 11) den Spenerschen Pietismus, in Tübingen Johann Wolfgang Jäger (1647—1721; vgl. A. D. B. 13) nebst seinen Kollegen eine dem Pietismus freundliche Richtung. In den konfessionell-gemischten Gebieten am Mittelrhein und in der Wetterau entwickelten sich krankhafte Anhängsel und Auswüchse der Bewegung, deren Höhepunkt der verbrecherische Wahnwitz der Buttlarschen Rotte bildete. Ihre Entlarvung fällt in das Todesjahr Speners, doch erlebte dieser sie glücklicherweise nicht mehr.

Nach dem unvermittelten und unversöhnlichen Gegensatz der ersten Kampfesjahre fing auch eine vermittelnde Richtung sich zu

bilden an, die dem Pietismus Gerechtigkeit wiederfahren lassen wollte, ohne doch selbst pietistisch zu sein. Jena sollte, seinen Traditionen in synkretistischen Streit folgend, ein Sitz dieser Richtung werden. Hier wirkte seit 1693 Johann Franz Buddeus (1667—1729), der 1703 von Spener sagte, die Nachwelt werde sich verwundern, wie ein solcher Mann verketzert worden sei, „der sich allenthalben wohl in Acht genommen" (Tentzel, Cur. Bibliothek I. 190).

Nur in Sachsen, schreibt Spener 1700, ist alles beim Alten. Von Leipzig aus schrieb Polykarp Leyser III (1656—1725; vergl. Herz. R. E. 8. A. D. B. 18) 1705 in selbstzufriedener Ruhe: „In diesen Gegenden leben wir durch Gottes Gnade in erwünschtem Frieden und Eintracht, und den innern Kämpfen, welche die orthodoxe Kirche anderwärts beunruhigen, sehen wir nur von ferne zu" (Tholuck K. L. II, 178.). Während indessen Wittenberg in der schärfsten Opposition verharrte, war Leipzig nach Carpzovs Tod (1699) „weniger zu fürchten". Wurde doch Rechenberg Carpzovs Nachfolger in der theologischen Professur. Und Olearius, „der die Jahre über gedrückt war, weil er sich den Pietisten nicht widersetzen wollte, atmete freier auf" (XIII. Sendschr. 1015 ff.).

Ganz konnte man sich eben auch im antipietistischen Sachsen auf die Dauer der Einsicht nicht entziehen, daß trotz des status florentissimus ecclesiae doch manches zu wünschen und zu bessern blieb. Ein charakteristisches Zeichen hierfür, wie nolens volens die Orthodoxie der neuen Bewegung gewisse Konzessionen machen mußte, sind jene „Pia desideria der antipietistischen Theologen," welche 1703 in den „Unschuldigen Nachrichten" erschienen (vgl. Illgen, Zeitschr. für hist. Theol. 1845. S. 157—170.). Allerdings wird hier das Heil einseitig vom geistlichen Stand und kirchlichen Anstalten erwartet; ja man lehnt sich offenbar in dieser Beziehung an katholische Muster an. Doch wird Einzelseelsorge empfohlen, über das akademische Leben der Theologen geklagt, von den Geistlichen ein exemplarisches Leben und erbauliche Einrichtung der Predigten gefordert, Anstellung frommer Uebungen in den Pfarrhäusern angeraten, ja — offenbar ein Sieg der pietistisch-reformierten Auffassung — die Sonntagsfeier als göttliches Gesetz hingestellt im Gegensatz zu gelegentlichen Äußerungen der symbolischen Bücher, die als mißverständlich und der Erklärung bedürftig bezeichnet werden.

Wie sehr es übrigens Mode geworden war, Spener für alle möglichen religiösen Extravaganzen seiner Zeit verantwortlich zu

machen und alles in einen Topf zu werfen, was von dem orthodoxen Schema abwich, so fehlte es doch in den letzten Lebensjahren Speners auch auf orthodoxer Seite nicht an Stimmen, welche einen Unterschied zwischen Spener und sonstigen Freigeistern, Ketzern und Schwärmern zu machen wußten. So enthielt sich die von dem nachmaligen Hauptgegner des Halleschen Pietismus Valentin Ernst Löscher seit 1701 herausgegebene Wochenschrift „Unschuldige Nachrichten“ in den ersten Jahren aller Angriffe auf Spener, ihre Spitze vielmehr gegen Thomasius, Arnold, Dippel und ähnliche Leute kehrend. Ein interessantes „Pantheon anabaptisticum et enthusiasticum“ (1701), welches in buntem Gemisch alle möglichen Fanatiker von Thomas Münzer bis Dippel beschreibt und bekämpft, greift Spener und den Spenerschen Pietismus im engeren Sinn nirgends an. Es war also doch in orthodoxen Kreisen das Gefühl nicht ganz abhanden gekommen, oder vielmehr es fing an, nach der ersten Aufregung sich geltend zu machen, daß doch Spener eine bessere Behandlung verdiene, als andere Irrgeister.

Speners Stimmung in den letzten Jahren seines Lebens schwankt zwischen Entmutigung und Hoffnung. Eine gewisse Niedergeschlagenheit wiegt vor; das tragische Geschick so vieler thätigen und thatenreichen Männer, daß sie schließlich von ihrem eigenen Lebenswerk nicht befriedigt sind. In Geduld wartet er ab, wann der Herr ihn aus dieser Unruhe zur wahren Ruhe einführen wolle, damit er den übrigen Jammer nicht ferner anzusehen braucht. Von der Zukunft erwartet er sich nichts Gutes. Das bevorstehende 18. Jahrhundert hat für ihn ein „fast gefährliches Aussehen“. Auch in politischer Beziehung begann es mit Kriegsstürmen. Der spanische Erbfolgekrieg (1701—1713) versetzte fast ganz Europa in Kriegsflammen, und ihm zur Seite ging der Nordische Krieg (1700—1721). Spener nimmt aus diesen Kriegsunruhen Veranlassung, in seiner letzten Neujahrspredigt (1704) seine Gemeinde auf den Frieden hinzuweisen, den die Welt nicht geben und nicht nehmen kann. Ein Trost ist es ihm in seinen Kümmernissen, daß dieselben ihm die Lust und Liebe zur Arbeit nicht rauben; in seinen Amtsverrichtungen und privaten schriftlichen Arbeiten findet er Ruhe und Erquickung. Dazwischen begrüßt er immer noch mit Genugthuung die Kunde von erbaulichen Hausversammlungen, die hier oder dort eingerichtet werden, und bemerkt dazu: „An vielen Orten thun sich einige Funken, anderwärts kleine Flämmlein hervor; sie sind ein Zeugnis, es sei

die Zeit nicht fern, da der Herr ein größer Feuer anzünden will, zu erleuchten und zu erwärmen alles, was bisher in Finsternis und erkältet gewesen" (L. Bed. 3, 531. 588. 734. 796. XIII. Sendschr. 1024 ff.)

2. Die letzten Streitschriften.

Speners Hoffnung, daß die litterarischen Angriffe seiner Gegner vielleicht nachlassen würden, nachdem er seinen Entschluß kundgegeben, keinem mehr zu antworten (Cons. 3, 788), erfüllte sich nicht.

Von den alten Gegnern setzte namentlich Schelwig seine Arbeit unverdrossen fort. Gleichsam das Resumé seiner Beobachtungen und Entdeckungen über den Pietismus lieferte er 1701 in seiner „Synopsis controversiarum sub pietatis praetextu motarum", welche mehrere Auflagen erlebte und an orthodoxen Universitäten als eine Art Lehr- und Handbuch über den Pietismus gebraucht wurde. Der Inhalt deckt sich im Wesentlichen mit dem der „sektiererischen Pietisterei". Schelwig zählt 264 Streitfragen, welche sub praetextu pietatis erregt worden sind. Unter dem Titel „Wigandiana", (Johann Wigand, Bischof von Pomesanien, schrieb 1582 de anabaptismo) wies Schelwig 1702 die Übereinstimmung der Pietisten mit den Wiedertäufern in 19 Artikeln nach. Die Pietisten, heißt es hier, sind eine schon zu Davids Zeit bekannte und Ps. 36, 3 ff. gekennzeichnete Sekte; sie zerfallen in 6 Klassen, unter denen wohlwollender Weise auch eine Klasse der „unschuldigen Pietisten" statuiert wird. 1703 gab Schelwig eine gegen die Pietisten gerichtete „Erklärung der Augsb. Konfession" heraus. Dagegen erschien 1704 ein „Offenbarer Beweis, daß Schelwig in seiner schrifthässigen Verkehrung der Augsb. Konfession nichts wider Spener vorgebracht, von einem Liebhaber der Wahrheit und des Friedens."

Bücher bezeugte sich, wie Spener am 17. 1. 1699 schrieb, unter den Anhängern der Wittenberger am eifrigsten und wütete am ärgsten. Bis zum 2. 9. 1699 hatte er bereits fünf Schriften gegen Spener ediert (XIII. Sendschr. 1015 ff.), nämlich außer den S. 303 genannten „Rettung der Unschuld des Mysterium iniquitatis", „Hauptgründe des Fanaticismus 1699" und „Plato mysticus in pietista redivivus 1699." Balthasar Köpke, Inspektor in Nauen, dem Spener unter allen pietistisch gerichteten Geistlichen im Brandenburgischen den Preis zuerkannte (XIII. Sendschr. 1024 ff.), setzte

der letzten Schrift eine „Theologia mystica" entgegen mit einer Vorrede Speners vom 28. 8. 1700, in welcher dieser gegen eine Übereinstimmung seiner Theologie mit der platonischen Philosophie — letztere hatte Bücher vom Teufel hergeleitet — sich verwahrte (Walch 5, 74. 765). Bücher ließ noch weiter erscheinen einen „Lutherus antipietista" und einen „Pietista ἀσυμβολος" 1701; seit 1704 begann er in Form von „Pietistischen Monaten" Spener und den Pietismus periodisch anzugreifen. Ein „lästerliches Scriptum" Büchers gegen Johann Wilhelm Zierold (über den Streit beider s. Walch 1, 796; 5, 159), „das Spener aller Orten mittrifft", veranlaßte sogar 1699 ein Schreiben des Kurfürsten von Brandenburg an den Rat der Stadt Danzig, welches die Unterdrückung desselben herbeiführen sollte, aber zu spät kam (Kramer 471). Diese Einmischung entsprach übrigens Speners Wünschen nicht (Ad Rech. 2, 493).

Außer diesen alten Gegnern traten gegen Spener zu seinen Lebzeiten noch einige neue auf den Plan, deren Hauptthätigkeit freilich erst nach Speners Tode begann. Georg Christian Eilmar, Pfarrer in Mühlhausen, griff seit 1701 Spener in verschiedenen Schriften an. Sein „Güldenes Kleinod" (1701) und sein „Kern der evangelischen Lehre" (1702) wärmten die Vorwürfe der „christlutherischen Vorstellung" gegen Spener wieder auf, ungefähr in der Manier Deutschmanns. Johann Anastasius Freylinghausen[1]) antwortete ihm, weil der Satan ein gänzliches Stillschweigen zu seinem Vorteil ausnützen könnte, unter dem Titel „Entdeckung der falschen Theologie Eilmars" (1704). Spener schrieb unter dem Datum des 28. 2. 1702 eine Vorrede dazu. Ausgehend von Jerem. 23, 15 zeigte er, wie alt die pharisäische Heuchelei ist, die bei äußerer Rechtgläubigkeit und Kirchlichkeit sich begnügt und von der innerlichen Änderung des ganzen Menschen nichts wissen will. Wie ehedem Jerusalem und Rom, so sei jetzt Wittenberg der Sitz solcher Heuchelei, denn der ganze von dort aus inszenierte Kampf beruhe auf nichts anderem als auf dem Haß einer fleischlichen

---

[1]) Geb. 1670 in Gandersheim; seit 1695 Franckes Adjunkt und nachmals dessen Schwiegersohn und Nachfolger in der Leitung des Waisenhauses; gest. 1739; ein Hauptvertreter des jüngeren Halleschen Pietismus, dem er in seiner „Grundlegung der Theologie" (1703) und in seinem „Geistreichen Gesangbuch" (1704) einen klassischen Ausdruck gab. — Pasig in Knapps Christoterpe 1852. Walter, das Leben J. A. F.s 1864. Herz. R. E. 4. A. D. B. 7.

Theologie gegen den lebendigen und thätigen Glauben. Cilmar sei ein Schüler Wittenbergs, seinen Lehrern gleich gesinnt. „Ach daß der Herr", ruft Spener aus, „das dritte Jahrhundert, das die Universität antreten soll, dahin segnete, daß zum allervörderſten herzliche Buße in den Seelen gewirkt würde, zur Abwendung des in 200 Jahren (1502—1702) gehäuften Zorns, und einem Anfang eines neuen Fleißes, die Wahrheit oder das rechtschaffene Wesen in Jesu Christo das Hauptwerk sein zu lassen". — Gegen Freylinghausens Schrift ließ Cilmar 1704 einen „Vortrab zu nächstfolgender künftiger Verantwortung" ausgehen, dem ein christlicher Licentiat der Medizin alsbald einen „Nachtrab" zur Verteidigung Speners entgegensetzte. Noch bei Lebzeiten Speners erschien von Cilmar eine gegen Spener gerichtete „Erörterung der Lehre vom geistlichen Priestertum" — welches Spener zu weit ausdehne —, worauf später Köpke antwortete.

Sebastian Edzard (geb. 1673 in Hamburg, seit 1699 daselbst Professor der Logik und Metaphysik, gest. 1736; vgl. A. D. B. 5) gab 1703 eine Schrift heraus unter dem Titel: Impietas cohortis fanaticae (Walch 5, 156). Die Universität Halle beschwerte sich beim König von Preußen über diese Schrift; auf Verwendung des Königs mußte Edzard sich verantworten und die noch übrigen Exemplare ausliefern, was aber nicht hinderte, daß die Schrift 1706 unter einem etwas veränderten Titel wieder erschien. — In Speners „Erklärung der christl. Lehre" (Fr. 1093) hatte Edzard „erzkalvinische Grillen" entdeckt, und er gab deshalb 1704 heraus „Coena Domini a corruptelis Speneri vindicata" (Walch 5, 168). Mit Rücksicht auf diese Schrift sagt Spener am 25. 2. 1704 (L. Bed. 3, 409 f.), daß er keinem Zänker mehr antworten wolle. Er will für Edzard, wie für andere, beten: Vater vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun! Die Ketzermacherlust muß man gewähren lassen, bis der Herr selbst ihr Gebiß anlegt!

Theodor Dassov, ehedem Professor der Poesie und Sprachen in Wittenberg, seit 1699 in Kiel, gest. 1721 als dänischer Oberkonsistorialrat und Generalsuperintendent in Rendsburg (vgl. A. D. B. 4), begann seine antipietistische Laufbahn damit, daß er 1703 Spener und den Pietisten 20 angebliche Irrtümer imputierte, unter denen man nur einen zu nennen braucht, um sein Werk zu charakterisieren: „omnem veram fidem esse vivam, efficacem et operosam". Er bemühte sich vergebens, die Württemberger Theologen

zu einer Verdammung der Spenerschen Schriften als häretisch zu bewegen (Jäger, Historia ecclesiastica II, 2, 231 ff.).

Zu den vielen pietistischen Kontroverspunkten gesellte sich seit 1698 noch ein neuer Spezialstreit, der sogenannte „Terministische Streit" (vgl. Hesse, der terministische Streit 1877). Johann Georg Böse (1662—1698; vgl. A. D. B. 3), Diakon in Sorau, gab 1698 einen „Terminus peremptorius gratiae" heraus, in welchem er die gelegentlich von Spener gestreifte Idee ausführte, daß Gott nicht jedem bis an seinen Tod Zeit zur Bekehrung lasse, sondern einzelne durch ihre Schuld bei Lebzeiten in einen Zustand der Verstockung geraten lasse, welcher die Bekehrung unmöglich mache. Das Motiv dieser Lehre war, soweit Spener inbetracht kommt, kein anderes, als das Interesse, dem leichtfertigen Hinausschieben der Buße entgegenzuwirken. Das Buch erregte großes Aufsehen und verursachte alsbald viel Schreibens, zumal es auf dem Titel die Bemerkung trug: „von der Halleschen Fakultät censiert". Neumann ergriff die Gelegenheit (1700), eine Disputation „de termino salutis humanae peremptorio" zu halten, worin er hauptsächlich Spener als den Urheber dieser Lehre angriff. Und so ist, schreibt Spener (23. 10. 1700), „ein neu Feuer über diese Lehre aufgegangen, die bis dahin in der Kirche ohne Widerspruch gehört worden war und der Sicherheit roher Menschen zu steuern nötig ist." Spener hielt am 10. Sonntage p. Tr. 1700, jedenfalls mit Rücksicht auf den ausgebrochenen Streit, eine Predigt über die jedem Menschen gesetzte Gnaden- und Zornzeit (Lauterk. I, 2, 289) und am 2. 3. 1701 eine solche über das Gericht der Verstockung (Passionspr. 297 ff.). Die letztere gab er mit einer Vorrede vom 23. 3. 1701 und mit einer angehängten „Erklärung seiner Lehre von dem allen Menschen gesetzten Gnadenziel" heraus. Damit zog er die Hand vom Streite zurück, und überließ es Rechenberg, in zahlreichen Schriften, besonders gegen seinen Kollegen Thomas Ittig (1643—1710; vgl. A. D. B. 14) — dem Streit zwischen Rechenberg und Ittig lagen nach Spener „noch Nebenursachen einer Privatsimultät zu Grunde" —, die Berechtigung und Notwendigkeit dieser Lehre nachzuweisen. Doch konnte er es nicht lassen, in einem Briefe vom 28. 10. 1701 an einen hochgeborenen Herrn dahin zu wirken, daß der Herzog von Württemberg die kursächsische Regierung bestimmen solle, den Theologen von beiden Teilen weiteren Schriftwechsel zu verbieten, wie ihrerseits die württembergische Regierung bereits ihren

Theologen untersagt hatte, sich in den Streit einzuflechten. Spener ist überzeugt, und wohl mit Recht, daß ohne den erhitzten Zustand der Gemüter der Gegenstand unberührt geblieben wäre. Man hat nach seiner Ansicht den Streit nur vom Zaune gebrochen, um den Pietisten unterzuschieben, sie schränkten die göttliche Barmherzigkeit ein und trieben die Leute zur Verzweiflung (L. Bed. 3, 371 ff. XIII. Sendschr. 1038).

Die letzte Streitschrift aus Speners Feder — zugleich sein letztes litterarisches Werk überhaupt — gilt einem ganz andern Gegner als alle vorhergehenden. Sie richtet sich nicht gegen die privilegierten Träger lutherischer Orthodoxie, sondern sie verteidigt lutherische und ökumenische Orthodoxie gegen eine außerhalb jeder Orthodoxie stehende Neologie. Ich meine die „Verteidigung des Zeugnisses von der ewigen Gottheit Christi“ (gegen die Socinianer).

Die Entstehungsgeschichte dieser Schrift ist folgende. Spener hatte mehrfach in Predigten die wahre, ewige und wesentliche Gottheit Christi im Hinblick auf die Bestreitung derselben durch die Socinianer behandelt. Zumal in Berlin glaubte er Anlaß dazu zu haben, denn bereits ehe er nach Brandenburg kam, hatte er mit Wehmut gehört, daß es dort an Leuten nicht mangele, die dem Artikel von der wahren Gottheit Christi widersprechen. So predigte Spener am 18. Sonntage p. T. 1691 (über Matth. 22, 34 ff.) und Weihnachten 1691 (über Joh. 1, 1—15) von der ewigen Gottheit Christi und 1693 über die ewige Geburt des Sohnes Gottes aus dem Wesen des Vaters (K. G. S. 2, 1183 ff.). Eine 1700 in Holland herauskommende socinianische Schrift griff Spener wegen der beiden Predigten aus dem Jahre 1691 an, als enthielten sie ungegründete, über die Schrift hinausgehende, ja schriftwidrige Spekulationen und entbehrten sie der logischen Konsequenz. Spener wird von seinen Freunden aufgefordert, diese Angriffe zu widerlegen, und er ist dazu bereits Oktober 1700 entschlossen (XIII. Sendschreiben 1024 ff. Kramer 435). Er arbeitet nun mit einer für sein Alter merkwürdigen Beharrlichkeit, Gründlichkeit und Ausführlichkeit, die nur durch das aufrichtigste und lebendigste Interesse an seinem Gegenstand erklärlich ist, an diesem Werk. Er läßt sich sogar vom König von den Sitzungen des Konsistoriums dispensieren, um mehr Zeit für dasselbe zu erübrigen. Weihnachten 1701 hält er „als gleichsam einen Extrakt des in seinem Gemüte konzipierten

größeren Werkes" eine Predigt über des „Sohnes Gottes vor seiner aus Maria geschehenen leiblichen Geburt bereits gehabte wesentliche Gottheit." Im Juni 1704 wurde er von einer Schwachheit befallen, die ihm die Vollendung des Werkes unmöglich zu machen schien, und er bestimmte deswegen, die Hallesche Fakultät solle das noch Fehlende ergänzen. Aber Spener erholt sich wieder und kann das Werk selbst zu Ende führen, wenn auch nicht mehr durchsehen; und er dankt Gott herzlich, daß er mit dem Zeugnis von dem Christ des Herrn seinen Lauf vollenden sollte. Anton gab das Werk nach Speners Tod heraus.

Das Ganze ist eine sehr weitläufige, mit einem ungeheuren litterarischen Apparat (über 170 Autoren werden angeführt) versehene Apologie der orthodoxen Christologie gegen die Socinianer und Unitarier J. G. Enjedinus, Freiherr Ludwig v. Wolzogen, Jeremias Felbinger, Johann Preuß (A. D. B. 26) u. a. Als orthodoxe Gewährsmänner figurieren hauptsächlich Tertullian, Augustin, Luther, Grotius, Glassius, Calov, am häufigsten aber Sebastian Schmidt. Vielfach lehnt sich Spener in seiner Argumentation an an einen antisocianischen Traktat von Jacques Abbadie (1658—1727), zeitweilig reformiertem Pfarrer in Berlin (Traité de la divinité de notre Seigneur Jésus-Christ 1689.)[1] Im allgemeinen stellt Spener die biblischen Zeugnisse für die wahre Menschheit Christi einerseits und für die wahre Gottheit und göttliche Präexistenz Christi anderseits einfach nebeneinander, ohne die logischen, geschichtlichen und metaphysischen Schwierigkeiten, welche das Problem der Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu bietet, zu berühren, geschweige eingehend zu erörtern. „Nach den Zeugnissen von seiner Menschheit muß man seine Menschheit glauben, und nach den Zeugnissen von seiner Gottheit muß man nicht weniger seine Gottheit glauben." Schließlich handelt es sich natürlich auch für Spener um ein unbegreifliches Geheimnis

---

[1]) Dieser Traktat bildete die Fortsetzung des „Traité de la vérité de la religion chrétienne" von demselben Verfasser. Beide Traktate sind durch die „Société des livres réligieux" wieder herausgegeben worden (Toulouse 1864). Der christologische Traktat gipfelt in folgenden Thesen: Wenn Christus nicht wahrer Gott ist, so ist 1) die muhamedanische Religion der christlichen vorzuziehen; 2) war die Verurteilung Jesu eine gerechte; 3) haben Christus und die Apostel uns selbst in den Irrtum geführt; 4) stimmen die Propheten und Apostel, Altes und Neues Testament nicht zusammen; 5) ist die Religion ein Aberglaube.

(„niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater"). Die Erörterung Speners leidet an einer gewissen abstrakten Trockenheit, und man vermißt etwas die praktisch-religiöse Wärme und Abzweckung, welche sonst Spener bei Behandlung dogmatischer Fragen eigen ist. Neue Gesichtspunkte bietet die Schrift kaum, aber sie ist ein für den damaligen Stand der christologischen Frage wertvolles Dokument.

3. Stellung zur pietistischen Bewegung und gelegentliches Eingreifen in dieselbe.

Die diplomatischen Bemühungen Speners beschränkten sich in den letzten Jahren fast gänzlich auf die Sicherung der Dinge in Halle, wo das Werk des Herrn gut, doch nicht ohne Hindernisse von statten ging (XIII. Sendschr. 1020 ff.). Hier waren nämlich in Folge einer Predigt Franckes vom 2. 2. 1699 erneute Mißhelligkeiten zwischen dem Ministerium und der Fakultät ausgebrochen (Kramer 412 ff. 423.). Eine Kommission sollte die Harmonie wieder herstellen. Am 21. 12. 1699 hatte Spener an seinen alten Freund, den Generalsuperintendent Johann Fischer in Liefland (nachmals Generalsup. in Magdeburg), geschrieben (Cons. 3, 780b ff.), daß dieser an den Arbeiten der Kommission sich beteiligen solle, nachdem er ihn jedenfalls höheren Orts dazu vorgeschlagen hatte. Dieser traf nach längerer Verzögerung am 27. 3. 1700 in Berlin ein. Am 13. 4. 1700 trat die Kommission zusammen. Außer Fischer waren Mitglieder derselben Geheimrat Samuel Stryk (vgl. S. 244) und Vizekanzler Gottfried Stößer Edler von Lilienfeld. Der letztere war Francke nicht gewogen und suchte „dem Gegenteil" durchzuhelfen (Kramer 439 f. 448 ff. 473. Walch 5, 107 ff.). Die Arbeit der Kommission wurde dadurch erschwert, und Fischer in große Verlegenheit gesetzt, daß das Ministerium von der Fakultät die Verwerfung der Schriften Weigels und des „Ewigen Evangeliums" (über dieses weiter unten) verlangte, wozu die Fakultät sich nicht verstehen wollte. Spener bittet Francke, „das äußerste, was das Gewissen zuläßt, zu thun", um den glücklichen Ausgang der Verhandlung nicht zu vereiteln (Kramer 458). Nach vielen Mühen kam am 24. 6. 1700 ein Rezeß zu Stande, der einen entscheidenden Sieg für Francke bedeutete. Gleichzeitig erging (Freylinghausen, Entdeckung der falschen Theologie Eilmars 310) ein Reskript an die Magdeburgische Regierung mit einer nachdrücklichen Verwarnung gegen solche Prediger, die „mit erdichteten Namen der Pietisten,

neuen Heiligen, Quäker und dgl. Sektierer aus ungeziemendem und blindem Eifer um sich werfen, damit unchristliche Spaltung machen, die Frommen in den Gemeinden betrüben, andere gegen unschuldige Leute sündlich erbittern, die Hand der Unwissenden oder Gottlosen stärken und ihre Buße hindern." Nur eine schwächliche Genugthuung war es für die Gegner, daß ein anderes Edikt des Kurfürsten vom 27. 6. 1700, wahrscheinlich um das nötige Gleichgewicht zu erhalten, allerhand irrige und ketzerische Bücher, als Böhmes, Weigels, Schwenckfelds, Joris, Brecklings, Baumanns und auch das Ewige Evangelium in den Bann that.

Im gleichen Jahr 1700 verwandte sich Spener für Francke, als dieser wegen der Verwaltung des Waisenhauses mit den Magdeburgischen Ständen in Kompetenzstreitigkeiten geraten war (Kramer 453. 456). Und als Spener am 9. 7. 1701 die Gnade zu Teil wurde, bei Seiner Majestät unterthänigst aufzuwarten, um seine gedruckte Krönungspredigt zu überreichen, vergaß er nicht, „sonderlich die Hallesche Universität der königlichen Gnade ferner zu rekommendieren und den bisherigen Segen Gottes zu rühmen, wie ihr Renommé bereits so weit erschollen, daß man aller Orten Leute von da nach Osten und Westen verlange" (Kramer 470 f.). — Von 1702 an hört die Korrespondenz zwischen Spener und Francke und zugleich jede nachweisbare weitere Bemühung Speners um die Hallenser Angelegenheiten auf, in der Hauptsache wohl deshalb, weil Halle seiner Fürsprache und seiner Vermittlung nicht mehr bedurfte.

Die Freunde in Halle hatten bis zuletzt Spener durch eine gewisse Ungeniertheit und Rücksichtslosigkeit des Vorgehens zu schaffen gemacht. Mit Bestürzung hörte er 1699, daß Francke und Freylinghausen „hin und her in den Häusern das Brot brachen", d. h. wohl in Verbindung mit Krankenkommunionen gelegentlich häusliche Abendmahlsfeiern anstellten. Er muß sehr zur Vorsicht ermahnen (Kramer 395 ff.). In demselben Jahre hatte Freylinghausen mit Zustimmung Franckes den Exorcismus bei den Taufen ohne Weiteres eingestellt, weil er Anstoß im Gemüt darüber habe. Auf Speners ängstliche Vorhaltung wegen dieses höchst inopportunen und ungesetzlichen Verfahrens — „unser Hauptwerk ist ohne das der Welt verhaßt; lasset uns durch Nebendinge, damit wir Geduld haben können, dem Haß derselben nicht mehr Gelegenheit geben" — antwortete Francke sehr kaltblütig: „Wir haben unsern

Toten (d. h. den Exorcismus) in der Stille beigesetzt, hoffen nicht, daß noch eine Prozession darüber gehalten werden soll" (Kramer 409 ff. 441 f.).

Noch schwerere Bedenken und Sorgen bereiteten Spener die „Singularitäten" anderer Freunde. Sie pressen ihm auch jetzt wieder die Klage ab: „Von langer Zeit hat mich Gott mehr durch meine Freunde als durch offenbare Widersacher gedemütigt" (Bed. 4, 698. L. Bed. 3, 464 ff. 524. 579. 641. XIII. Sendschr. 1024 ff.). — Vereinzelt und privatim versucht Spener nach wie vor auf solche aparten Geister im Interesse der guten Sache eine Einwirkung. Ein Prediger, der Skrupel wegen der Kindertaufe hat, wird ernstlich ermahnt, Spener, der ihn empfohlen hatte, nicht in Mißkredit zu bringen. „Es werden manche, die Predigtstellen zu vergeben haben und sonst von mir und andern Gleichgesinnten Vorschläge verlangt haben, sich je länger je mehr abwenden" (Bed. 4, 698). Ein Pfarrer in Schlesien, der durch Abweichung in der Rechtfertigungslehre die Pietisten in Verdacht und seine Gemeinde in Gefahr bringt, wird aufgefordert, zu revozieren oder zu demissionieren (L. Bed. 1, 93 ff.). Ein anderer Freund, der collegia pietatis hält, hat von der Taufe und vom Buchstaben der Schrift verächtlich geredet (indem er behauptet, die Bücher des Neuen Testaments seien erst im 2., 3. und 4. Jahrhundert gesammelt), er will auch die Heiden durchaus im Himmel haben und konstruiert sich einen locus tertius für die Seele. Er wird zur Vernunft ermahnt, denn man sage so schon, daß alle, die collegia halten, in der Lehre nicht richtig seien; zum mindesten soll er seine Abweichungen für sich behalten (L. Bed. 2, 265 ff.).

Im Jahre 1698 erschien (mit der Jahreszahl 1699) eine Schrift betitelt „das ewige Evangelium" (der Titel, beruhend auf Offenb. Joh. 14, 6, spielte als sektiererisches Schlagwort bereits im 13. Jh. eine Rolle). Die Schrift verkündigte die Wiederbringung aller Dinge und damit die Aufhörlichkeit der Höllenstrafen. Sie erregte zumal um der letzteren These willen gewaltiges Aufsehen und rief in Jahresfrist sieben Gegenschriften hervor (Walch 5, 957 ff.). Spener hat vergebens versucht, die guten Freunde zu bestimmen „daß sie damit nicht ausbrechen und so viele motus veranlassen möchten" (L. Bed. 3, 665 ff. Unsch. Nachr. 1749, S. 206 ff.). In denselben Gedankenkreisen bewegte sich ein Traktat Georg Paul Siegvolcks (1700), über dessen Verbreitung in Berlin Spener

„herzlich erschrocken“ ist. Mit Bedauern muß Spener angesichts dieser Litteratur konstatieren, daß, nachdem man angefangen, das rechtschaffene Wesen in Christo zu treiben, ehe dies noch recht Wurzel gefaßt, „viele auf andere Dinge verfallen sind, auch wohl sie mit ungegründeten conceptus und Einbildungen vermischt haben, wodurch der glückliche Fortgang des Guten merklich gehindert ist“. Der „gute Herr Petersen“ aber erklärte 1701 das „Geheimnis der Wiederbringung“ in einer eigenen Schrift für eines der vornehmsten Geheimnisse und einen wichtigen Glaubensartikel nnd ließ sich durch nichts davon abtreiben (L. Bed. 3, 665 ff. 669. Kramer 460. XIII. Sendschr. 1039).

Gegenüber der zunehmenden Lehrverwilderung betont Spener wieder in schärferer Weise, wie er selbst „bei der allgemeinen Lehre unserer gesamten evangelischen Kirche“ geblieben sei, mit „neuerlichen Meinungen“ keine Gemeinschaft habe und nur solche als Pietisten im rechten Sinn anerkennen und verteidigen könne, die „in allen Stücken und Glaubenspunkten“ bei der Lehre der evangelischen Kirche verharren; und er ermahnt immer wieder seine Freunde zu behutsamer und schonungsvoller Behandlung der Kirchenlehre (Bed. 4, 732. L. Bed. 3, 428 f. 675. 712.).

Die Nachricht von besonderen „Offenbarungen“ nimmt Spener, durch „traurige Erfahrungen“ gewitzigt, immer vorsichtiger auf. Er ist zu der Überzeugung gekommen, daß bei solchen angeblichen unmittelbaren göttlichen und dämonischen Kundgebungen häufig nicht nur Selbsttäuschung, sondern Betrug und Verstellung im Spiel gewesen. „Je mehr man solche Leute gefeiert und Staat mit ihnen gemacht habe, so viel mehr ist mit ihnen vorgegangen; sobald man aber weniger Werks von ihnen gemacht, hat sichs bald allgemach verloren.“ Von einem Barbier Schwartz, der sich einbildete, ein Prophet und durch Gott von seiner Frau geschieden zu sein, um andere Heiratsgelegenheit zu suchen, erklärt Spener einfach, er könne unmöglich bei völligem Gebrauch des Verstandes sein; das beste sei, ihn in ein Zuchthaus zu sperren, damit er durch Arbeit ernüchtert würde (L. Bed. 2, 4 f. 3, 590 ff. 593 ff.)

Auch inbezug auf die Empfehlung von collegia pietatis und deren Berechtigung und Notwendigkeit wurde Spener zuletzt sehr vorsichtig und zurückhaltend. Es sind mancherlei Steine des Anstoßes dabei, wie er „nach und nach erfahren hat“, namentlich die Gefahr des Separatismus (Bed. 1a, 73 ff.; 2, 80 ff. L. Bed.

3, 438 ff. 531). Doch erklärt er noch 1701, daß er nach wie vor von der Sammlung der ecclesiolae in ecclesia das Heil der Kirche erwarte (L. Bed. 3, 588).

Zwei Männer waren es insonderheit, welche Spener in seinen letzten Lebensjahren zu schaffen machten, als solche, die in gewisser Art von ihm ausgegangen waren, und die er doch je länger je weniger als seines Geistes Kinder anerkennen konnte, Dippel und Arnold.

Johann Konrad Dippel,[1]) der „Freigeist aus dem Pietismus", studierte in Gießen und nahm dort gegen die Pietisten und für die Orthodoxie Partei. In Straßburg machte er sich, wie er in seinem Lebenslauf erzählt, c. 1695 über Speners Schriften her, um sie zu widerlegen. Hierbei fing er an zu merken, wie unbillig die Orthodoxen in ihrer Ketzermacherei verfahren seien. 1697 tritt er für die Pietisten ein in seiner „Orcodoxia othodoxorum". Er ging aber alsbald über diese Linie hinaus, indem er 1698 unter dem Namen Christian Demokritus in seinem „Papismus Protestantium vapulans" in heftiger und ausfälliger Weise die Lehre vom rechtfertigenden Glauben und von der stellvertretenden Genugthuung angriff. Spener hat von dieser Schrift mit Betrübnis Kenntnis genommen. Dippel, sagt er, geht von einem Extrem ins andere. Er ermahnt aber, unter Anerkennung seiner Begabung, ihn vorläufig mit Sanftmut zu behandeln, weil er doch noch ein nützliches Werkzeug, andernfalls ein Feind werden könnte. Nachdem aber Dippel in weiteren Schriften die kirchlichen Lehren und Institutionen angegriffen und seinen mystisch-rationalistischen Indifferentismus an den Tag gegeben, auch im ausdrücklichen Gegensatz zu Speners „Klagen" die lutherische Kirche für Babel erklärt hatte, erachtete Spener (1702), daß Dippel selbst „schwerlich noch zu den Unsrigen gezählt werden wolle". Ein Undank aber, sagt Spener, sei es gegen Gott, nachdem seine Gnade uns die reine Lehre, auch im Artikel der Rechtfertigung und Heiligung, gegeben, wenn jeder sich „unter dem Vorwand der Unparteilichkeit" eine neue Oeconomia salutis zurechtmachen wolle. Dippel seinerseits erklärte, niemand würde Spener so leicht an

---

[1]) Geb. 1673 in der Umgebung von Darmstadt, gest. nach vielfachen Irrfahrten und Wanderungen 1734 auf dem Schlosse Wittgenstein. — [Adelung], Gesch. der menschl. Narrheit. 1785. I, 314 ff. Klose, in der Zeitschr. f. hist. Theol. 1851. Erb, J. C. D. 1857. Buchner, in Raumers hist. Taschenbuch 1858. Bender, J. K. Dippel 1882. Ritschl II, 322 ff. Herz. R. E. 3. A. D. B. 5.

Aufrichtigkeit und tiefer Einsicht gleichgekommen sein, wenn er nicht aus Furcht vor dem Grimm der Orthodoxen bei den Sätzen seiner Sekte — er meint besonders die Rechtfertigungslehre — allzusehr geblieben wäre. Dippel erblickt also in Speners theologischer Stellung nur eine ängstliche, ungerechtfertigte und unhaltbare Akkomodation an die lutherische Orthodoxie (L. Bed. 1, 95; 3, 417 ff. Cons. 3, 780a. Klose S. 492). Ist Dippel in theologischer Beziehung vielfach eine Karrikatur Speners, so ist er als Charakter mit seinem eitlen, hochfahrenden, unruhigen, aller Selbstzucht entbehrenden Wesen der entschiedene Gegensatz zu diesem.

Persönlich viel näher stand Spener Gottfried Arnold[1]). Dieser war 1689 in Dresden mit Spener bekannt geworden, hatte fleißig dessen Predigten und Kandidatenversammlungen besucht und verdankte ihm die Berufung zu einer Informatorstelle in einem adligen Haus. Durch Speners Vermittlung erhielt er 1693 eine ähnliche Stelle in Quedlinburg. Hier entstand seine „Erste Liebe, d. i. Abbildung der ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und Leben" (1696). Dieses von Spener hochgeschätzte Buch — er ließ es 1699—1700 in der Kirchenstube von St. Nikolai vor männlichen Zuhörern unter seinem Vorsitz vorlesen (Unsch. Nachr. 1729, S. 310), ein schwacher Nachhall der Frankfurter Collegia pietatis — trug dem Verfasser die Stelle eines Professors der Geschichte in Gießen ein, wo kürzlich die theologische Fakultät im Sinne des Pietismus besetzt worden war. Arnold legte indessen die Stelle bereits im Mai 1698 nieder und motivierte dieses in einem „offenherzigen Bekenntnis" damit, daß der geradeste Weg zur Seligkeit das von allen zeitlichen Dingen abgeschiedene Leben des Einsamen sei. Spener bedauerte lebhaft diesen Schritt seines jungen Freundes, weil er besorgte, „daß auf diese Art, wo sich Gutgesinnte dermaßen zurückziehen, vollends alles über einen Haufen gehen müßte" (L. Bed. 3, 804). Da erschien in den Jahren 1699 und 1700 das Hauptwerk Arnolds, jene („kolossal parteiische") „Unparteiische Kirchen- und Ketzergeschichte", welche, von dem Gesichtspunkte aus-

[1]) Geb. 1666 in Annaberg; 1697–1698 Prof. in Gießen; Hofprediger in Allstedt; 1705 Prediger zu Werben; seit 1707 in Perleberg, wo er 1714 starb. — Baur, Epochen der kirchl. Geschichtschreibung 1852. S. 84 ff. Köhler, in der Zeitschr. f. hist. Theologie 1871. Dibelius, G. Arnold 1873. Flöring, G. A. als Kirchenhistoriker 1883. Röselmüller, G. A. als Kirchenhistoriker, Mystiker und geistlicher Liederdichter 1884. Ritschl II, 294 ff. Herz. R. E. 1. A. D. B. 1.

gehend, daß die unsichtbare allgemeine Kirche nicht an eine gewisse sichtbare Gemeinschaft gebunden, sondern durch die ganze Welt unter allen Völkern und Gemeinden versteckt und verstreuet sei, diesen Gesichtspunkt in der Art durchführte, daß sie, mit Verkennung des Werts und Rechts kirchlicher Gemeinschaftsbildung, wahres Christentum fast nur bei Ketzern und Schwärmern, insonderheit in mystischer Separation und Opposition gegen die offizielle Kirche erkannte. Merkwürdig ist nun, wie Spener zu diesem bedeutsamen und großes Aufsehen erregenden Buche, welches trotz seiner Einseitigkeit dem Forschungsgeist und dem geschichtlichen Gerechtigkeitssinn einen mächtigen Anstoß gab, sich stellt. Er liest es nämlich gar nicht, um kein Urteil darüber abgeben zu müssen, und rechtfertigt dieses Verhalten in einem Brief an Arnold (L. Bed. 3, 582 ff.; bei Dibelius 235 ff.) folgendermaßen: Nach dem, was er von dem Buche gehört habe, könne er es nicht in allem billigen, namentlich finde er es bedenklich, daß „Arii und seiner Partei gütiger als der rechtgläubigen gedacht worden“ und überhaupt gegen die orthodoxen Theologen nicht genügend begründete Anklagen erhoben würden; anderseits wolle er „alter Kundschaft wegen“ mit Arnold nicht zusammenstoßen. Ja, Spener fühlt das Bedürfnis, sich gleichsam zu entschuldigen, daß er bei dem Zustand seiner Person und dem Lauren seiner Gegner des Buches sich nicht annehmen könne. Und bei dieser schwächlichen Neutralitätspolitik verblieb Spener, obwohl ihm bekannt sein mußte, wie der individualistische, kirchenfeindliche Indifferentismus Arnolds auch sonst seit 1698 in sehr krasser Weise (Ritschl 2, 321) sich ausgesprochen hatte. Daß Spener von einem Buch von der Bedeutung wie Arnolds Kirchengeschichte keine Kenntnis nehmen wollte, ist allerdings, wie Julian Schmidt sagt, ein Anzeichen dafür, daß sein Drang nach Erkenntnis in praktischen Bedürfnissen und Rücksichten eine feste Grenze fand.

Wie sehr und wie viel Spener aber auch in den letzten Jahren seines Lebens über Verirrungen und Ausschreitungen seiner Freunde zu klagen und unter denselben zu leiden hatte, so suchte er doch nach außen nach wie vor die Fehler derselben in der mildesten Art darzustellen. Es ist ein göttliches Verhängnis, sagt er, daß auch solche, die es gut meinen, es da und dort versehen und zu Lästerungen Anlaß geben. Und es sind und bleiben für ihn die frömmsten Seelen, welche der Versuchung der Separation ausgesetzt sind, weshalb sie auch von den Predigern sanftmütig behandelt und

von der Obrigkeit „keine gewaltsamen Mittel gegen sie gebraucht werden sollen“ (XIII. Sendschr. 1015 ff. Bed. 2, 49 ff.) — Spener hat in dieser Beziehung offenbar zweierlei Maß angewendet, und das charakterisiert eben den Parteimann; auf pietistischer Seite hat er alles mit dem Mantel der Liebe zuzudecken gesucht und zum Besten gekehrt, auf der anderen Seite immer gleich das Werk des Bösen und die Tücke des menschlichen Herzens gewittert.

4. Amtliches und Persönliches.

Im Frühjahr 1699 verlor Spener in wenigen Wochen zwei seiner Diakonen durch den Tod, Johann Paul Astmann, der die zweite Stelle, und Johann Fritsch, der als Nachfolger Schades die dritte Stelle bekleidet hatte, während Johann Schindler bis 1711 die erste Stelle bekleidete. Spener ist genötigt, am 27. 3. 1699 beim Rat zu protestieren, der ihm durch ordnungswidriges Verfahren einen mißliebigen Kollegen aufnötigen will (L. Bed. 3, 595), wie er schon am 7. 3. 1699 gegen die Zumutung protestirt hatte, seinerseits Diakonatsgeschäfte zu übernehmen (L. Bed. 3, 597 f.). Die eine der erledigten Stellen wurde daraufhin durch Dietrich Christian Cunov (Leichpr. 13 Anhang) wieder besetzt, die andere durch Konrad Gottfried Blanckenberg, einen Vertrauten Speners, einstweilen verwaltet. Gute Freunde brachten nun Spener auf den Gedanken, in Blanckenberg sich einen Adjunkt mit dem Recht oder der Aussicht auf Nachfolge in der Propstei zuzugesellen. Nach langen Verhandlungen und mancherlei Schwierigkeiten gelang es Spener, vom Kurfürsten diese durchaus ungewöhnliche Vergünstigung zu erlangen (XIII. Sendschr. 1015 ff. Kramer 399. 406 ff. 433 f.). Am 2. 9. 1699 wurde Blanckenberg zum Adjunkten Speners berufen, während die von ihm verwaltete Diakonatsstelle Johann Rau übertragen wurde. Am 3. 3. 1700 führte Spener Blanckenberg in sein Amt ein (Investiturpredigten 155 ff.). Er erklärte, daß diese Berufung wohl vielen Verdruß erregt habe, daß er aber dabei nicht seine Bequemlichkeit, sondern nur das Beste der Kirche im Auge gehabt habe; er empfiehlt Blanckenberg als einen Mann, dessen Erkenntniß vom h. Geist und des h. Geistes Erleuchtung und Versieglung herkomme. Allmählich legte sich die Aufregung über diese Berufung, und Spener arbeitete mit seinem Adjunkt und seinen Diakonen „in der Stille an Jungen und Alten, die das Wort des Herrn annehmen wollen“ (XIII. Sendschr. 1024 ff.).

Täglich, mit Ausnahme des Sonnabends, wurde eine öffentliche Katechisation in der Kirche gehalten, deren Besuch freilich zu wünschen übrig ließ, während im Übrigen Spener klagen muß, daß „aller kurfürstlichen Verordnungen ungeachtet“ die katechetischen Examina in Brandenburg an vielen Orten noch gar nicht eingeführt waren oder doch lau, lässig und ungeschickt betrieben wurden (Bußpr. 3, 315.). Auch in Preußen wurde 1700 durch kurfürstlichen Befehl die catechisatio publica eingeführt, vermutlich nicht ohne Mitwirkung Speners, unter lebhafter Opposition namentlich der Königsberger Stadtgeistlichkeit.

In den Predigten Speners kommen hier und da Anspielungen vor auf den die Kirche bewegenden Streit. Wie Jesus durch das geistliche Gericht verdammt wurde — heißt es in einer Passionspredigt —, so nehmen sich zur Zeit geistliche Kollegien heraus, fromme Leute als Schwärmer und Irrgeister zu verdammen und der weltlichen Macht zu überantworten. Die wahre Lehre wird gelästert, ja als heidnisch (Plato mysticus!) bezeichnet. Fromme werden als „Heuchler, Sonderlinge, geistlich Hochmütige, Heiligenfresser, Enthusiasten, Phantasten und Quäker“ verschrieen. Als eine besondere Wohlthat preist es Spener, daß in Brandenburg durch kluge Verordnungen die „unnötigen Zänkereien“ auf der Kanzel verboten seien, während anderwärts fromme Seelen durch dergleichen Gezänk das Kirchengehen fast verleidet würde (Passionspr. 344 f. Bußpr. 3, 308. Lauterkeit I, 1, 169. 174.). — Mancherlei Zeitereignisse und Zeitfragen verfolgt und behandelt Spener auch in den Predigten seiner letzten Jahre mit lebendigem Interesse. Pflichtmäßig predigte er am Krönungstag des ersten Königs von Preußen (18. 1. 1701) von „Getreuer Unterthanen Gebet für ihre Regenten“, wie er auch gemeinsam mit den „Pröpsten und Predigern der lutherischen Gemeinden in und vor Berlin-Cölln“ dem Könige den Dank abstattete für alle der lutherischen Gemeinde und ihren Dienern erzeigte Gnade (L. Bed. 3, 685 f.). Als zu Weihnachten 1699 das päpstliche Jubeljahr begann und viel Redens und Schreibens verursachte, auch viele Lutheraner der Fürwitz nach Rom trieb, da legte Spener in zwei Predigten ein klares und gründliches Zeugnis ab gegen „der römischen Kirche Ablaß und Jubeljahr“. Die fortgesetzte Verfolgung der Protestanten in Frankreich beobachtete er mit aufmerksamen und teilnehmendem Blick (Lauterk. I, 1, 173), wie er auch seine Verbindungen benutzte, um für unterdrückte Protestanten

in Schlesien und Polen sich zu verwenden (L. Bed. 3, 699 ff. Cons. 3, 802 ff.). Weil in Deutschland und in Berlin auch bei guten Seelen Skrupel über die Kindertaufe hervortraten, behandelte er 1700 die „göttliche Gültigkeit der Kindertaufe“ in zwei Predigten. In der Neujahrspredigt von 1701 stellte er einen Rückblick auf die abgelaufenen 17 Jahrhunderte der Kirchengeschichte und einen Ausblick auf das kommende Jahrhundert an (Lauterk. I, 1, 186 ff.). 1702 hält er eine Dankpredigt für die Erorberung der Stadt Kaiserswerth und spricht sehr nüchtern und vernünftig darüber, in welcher Weise und mit welcher Einschränkung sich Christen über ein derartiges Ereignis freuen könnten (Bußpr. 3, Anh. 217 f.). Weil in Berlin „eine ziemliche Anzahl“ Juden sich befand, deren Spener in Dresden und Sachsen keine vorgefunden, hielt er „zu einiger Erweckung der noch ungläubigen Juden“ 1699 zwei Predigten über das Thema, „daß unser Herr Jesus der wahre Messias sei“. Mehrfach beschäftigt er sich auch sonst wieder mit der Frage der Judenbekehrung, ja er kommt sogar (vgl. S. 196) 1701 auf den Gedanken zurück, daß man die Juden nötigen solle, von Zeit zu Zeit einen Vortrag göttlichen Worts anzuhören, dessen Wirkung in ihren Seelen man hernach Gott überließe (Ev. And. 469. L. Bed. 1, 286 ff. Cons 3, 795 ff.).

Eine amtliche Einwirkung auf die Handhabung der öffentlichen Disziplin und die Beförderung christlicher Sitte versuchte Spener immer noch in vereinzelten Fällen, wohl mehr um seinem Gewissen Genüge zu thun, als in der Hoffnung besonderen Erfolgs. Im Oktober 1703 reichte der „redliche und wohlmeinende“ Spener eine Bittschrift ein, welche die Abstellung der Schauspiele in Berlin und das durch dieselben „ganz vornehmlich durch die reizenden Liebesgeschichten und die lästerliche Abschwörung Gottes an den bösen Feind in dem beliebten Doktor Faust“ (Geppert, Chronik von Berlin I, 391) gegebene Ärgernis zum Gegenstand hatte. Fuchs beschied dahin, in einer so großen Stadt wie Berlin könnten nicht alle Schauspiele untersagt werden, doch solle alles unterbleiben, was der Moral, der Ehrbarkeit und Ehre Gottes zuwiderlaufe (v. Salpius, Fuchs S. 125 f.). Noch am 24. 4. 1704 machte Spener eine Eingabe an den König „wegen der Kriegsexerzitien der Landmiliz auf Sonntagen“. Er fordert die Abstellung derselben, weil sie die Sonntagsfeier in mancher Hinsicht stören, auch „vornehmlich bei heißen Sommertagen durch die Exerzitien das junge

Volk mehr durstig wird, daß es alsdann mit überflüssigem Trunk sich wieder abzukühlen sich leicht verleiten läßt" (L. Bed. 2, 7 ff.).

Die zurückhaltende Stellung, deren sich Spener in kirchlicher und kirchenpolitischer Beziehung in den letzten Jahren befleißigte, kam unter anderem darin bedeutsam zum Ausdruck, daß er dem im Jahr 1703 vom König berufenen Collegium charitativum oder irenicum fern blieb. Dieses Kollegium (vgl. Brandes 1, 424 ff; Wangemann II, 189 ff.) war nichts anderes als eine naturgemäße Erneuerung und Fortsetzung der unionistischen Bestrebungen des Hauses Brandenburg, in letzter Linie eine Frucht der unter Leibnizs Aegide zwischen den Höfen von Hannover und Berlin gepflogenen Verhandlungen. Ein unmittelbares Resultat hatte dieser Unionsversuch so wenig wie die früheren. Die Vorverhandlungen und Vorbereitungen begannen 1698. Leibniz entwarf auf Wunsch der Königin (1699) ein tentamen irenicum. Durch Vermittlung des reformierten Hofpredigers Daniel Ernst Jablonski wurde es auch Spener vorgelegt, der (Nov. 1699) seine reflexiones darüber aufsetzte, die friedlich genug ausfielen, um Jablonski und Leibniz zu befriedigen (Cons. 1, 105 ff.; vgl. Kapp, Sammlung einiger vertrauten Briefe zwischen Leibniz und Jablonski 1745). Weiter ließ sich jedoch Spener in die Sache nicht ein. Zu der eigentlichen Konferenz, welcher unter dem Vorsitz des reformierten Bischofs Benjamin Ursinus zwei lutherische und zwei reformierte Theologen anwohnten, wurde Spener nicht hinzugezogen, weil, wie er sagt, seine Meinung bekannt war, daß er zwar die Vereinigung mit den Reformierten herzlich wünsche, auch sie an sich nicht für unmöglich halte, aber für unmöglich bei dem gegenwärtigen Zustand der Dinge und der augenblicklichen Bewandtnis der Gemüter. Nicht ausgeschlossen ist wohl die Annahme, daß auf vorherige vertrauliche Anfrage hin Spener die Beteiligung abgelehnt hatte (L. Bed. 3, 471 f. 475 ff.).

Von besonderer Wichtigkeit ist die litterarische Thätigkeit Speners in dieser letzten Periode. Nicht daß er viel Neues von Umfang und Bedeutung geschaffen hätte, aber er beförderte früher Geschriebenes zum Druck und vereinigte zerstreut Gedrucktes in Sammelwerken.

Die Zahl der gedruckt vorliegenden Briefe Speners aus seinen letzten Lebensjahren ist gering; sie nimmt von Jahr zu Jahr ab und umfaßt z. B. 1703 nur noch etwa dreißig, 1704 nur noch etwa fünfzehn Nummern. Allerdings wurde Spener immer noch von

vielen Seiten in Anspruch genommen, aber mehr und mehr war es ihm unmöglich, zu antworten, zumal ihm das Schreiben immer schwerer fiel (L. Bed. 3, 536). 1701 muß er $^{2}/_{3}$ der einlaufenden Briefe unbeantwortet lassen (Bed. 4, 733), 1703 kann er kaum noch den zwanzigsten Teil beantworten (Preuß. Zehnd. I, 724). Die Züge seiner Schrift werden, wie aus den Briefen an Rechenberg ersichtlich, seit 1699 auffallend klein und mühsam; seit 1702 schreibt er auch an Rechenberg nur noch ganz kurz.

Sonst ist außer den erwähnten letzten Streitschriften, besonders der „Verteidigung des Zeugnisses von der Gottheit Christi“, und einzelnen Predigten wenig zu nennen, was eigentlich dieser Zeit entstammt. Im Jahr 1703 veranstaltete Spener eine neue Ausgabe der Werke Taulers und bewies dadurch, daß er seiner Vorliebe für diesen bis ans Ende treu blieb. — Ein litterarisches Verdienst um die Nachwelt aber hat Spener in dieser Zeit sich namentlich erworben 1) durch die 1699 veranstaltete Sammelausgabe seiner „Ersten Geistlichen Schriften“ (meistens Predigten aus der Frankfurter Zeit, deren Einzeldrucke damals schon selten wurden, und dreißig „Vorreden“ aus den Jahren 1667—1698, die mit den betreffenden Büchern zumeist vergessen und unzugänglich geworden wären, wenn sie hier nicht gesammelt wären); 2) in noch viel höherem Grade durch die Veröffentlichung seiner „Theologischen Bedenken und anderer brieflichen Antworten“, welche von 1700—1702 in 4 Teilen in dem kurz vorher gegründeten Verlag des Waisenhauses in Halle erschienen, wie der Titel besagt „auf langwieriges Anhalten christlicher Freunde“. Nahezu tausend Gutachten, Briefe und Schreiben Speners aus den Jahren 1666—1701 finden sich hier vereinigt, teils sachlich, teils chronologisch geordnet.

Im Oktober 1698 hat Spener die Druckfertigmachung seiner Bedenken begonnen. Francke — vielleicht derjenige Freund, der besonders auf die Herausgabe gedrungen hatte — ist von vornherein überzeugt, daß dieselbe mehr Nutzen stiften wird, als der Thesaurus consiliorum et decisionum Wittenbergensium, welchen Georg Dedekenn (gest. 1628) seiner Zeit herausgegeben hatte (Kramer 390. 392). Möglich war das Unternehmen überhaupt nur dadurch, daß Spener mit der ihm eigenen Sorgfalt und Ordnungsliebe von seiner gesamten Korrespondenz sich Abschriften aufbewahrt hatte. — Sehr beachtenswert ist das Verfahren Speners bei der Auswahl und Ausgabe seiner Briefe. Durchgängig läßt er die Namen der

Adressaten weg, was begreiflich war, weil es sich vielfach um noch lebende Personen handelte, aber natürlich die geschichtliche Ausnutzung der Bedenken erschwert. Ferner läßt er viele Briefe weg, von denen „ein Nachteil für diejenigen zu besorgen ist, denen sie gegeben" (Kramer 393). Aber nicht nur das, er läßt überhaupt sehr viele besonders vertrauliche und gerade um deswillen besonders wichtige und charakteristische Schreiben weg, hauptsächlich solche, in welchen die Verlegenheiten zum Ausdruck kommen, die die pietistische Bewegung ihm bereitete, oder in welchen er über kirchliche Traditionen und Lehren sich freier äußerte als in seinen öffentlichen Schriften. Unter diesen Umständen würde man von vielen Personen und Ereignissen und von Speners Stellung und Auffassung in vielen Dingen ein einseitiges und mangelhaftes Bild erhalten, wenn nicht die nach Speners Tode von seinen Erben herausgegebenen „Consilia et iudicia latina" (1709) und die von Canstein herausgegebenen „Letzten Bedenken" (1711), welche mit, man möchte sagen, naiver Offenherzigkeit die intimsten Äußerungen Speners ans Tageslicht brachten, sowie einige später veröffentlichte Bestandteile seiner Korrespondenz, zumal der Briefwechsel mit Francke, eine sehr dankenswerte und notwendige Ergänzung zu den von Spener herausgegebenen Bedenken bildeten. Mit dieser Ergänzung bilden die „Bedenken" die wichtigste Fundgrube für die Geschichte Speners und eine sehr wichtige für die Geschichte seiner Zeit. Immerhin haben wir auch so erst den kleineren oder kleinsten, wenn auch jedenfalls wichtigsten Teil der Spenerschen Briefe vor uns, denn Spener schrieb z. B. 1688 — auf dieses Jahr muß sich die Angabe Cansteins (S. 48) beziehen — 622 Briefe; nur ungefähr 125 liegen aber aus diesem Jahre gedruckt vor.

Der kostspielige Druck einer so umfangreichen Briefsammlung, wie die „Theol. Bedenken" es waren, die noch dazu in wenigen Jahren 3 Auflagen erlebten (nur wenigen Theologen ist eine so umfangreiche Drucklegung ihrer Korrespondenz zu Teil geworden), ist nicht zum wenigsten ein Beweis dafür, welches Interesse man Spener in den weitesten Kreisen entgegenbrachte und welches Ansehen er genoß. Und daß Spener selbst sich entschloß, der Mit- und Nachwelt seine Korrespondenz in diesem Umfang vorzulegen, weist darauf hin, daß er bei aller Bescheidenheit sich bewußt war, eine Stellung von bleibender Bedeutung in der Kirche einzunehmen.

5. Speners Lebensende.

Spener war in Berlin von 1691—1700 nur einmal zwei Monate lang krank gewesen, wiewohl er in diesem Zeitraume die Abnahme seiner Leibes- und Geisteskräfte deutlich spürte. Im Jahr 1702 war er bereits so sehr der Schonung bedürftig, daß er eine Reise von 3—4 Tagen sich nicht mehr zu unternehmen getraute (L. Bed. 2, 301; 3, 518). Doch versah er seine amtlichen Funktionen im Ganzen ununterbrochen bis Juni 1704. Am 25. 5. 1704 — dem 1. Sonntag p. Trin. — hat Spener zum letzten Mal in Lichtenburg gepredigt, und zwar auf Grund von Luk. 16, 19 ff. über den „Unterschied des Abschieds aus der Welt der Gläubigen und gottlosen Weltkinder", ein Thema, dessen Behandlung bei Bayly bereits den Knaben beschäftigt und ergriffen hatte (vgl. S. 132). Aus Anlaß dieser Reise weilte Spener in Großhennersdorf und segnete hier sein Pathenkind, den vierjährigen Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, den nachmaligen Stifter der Brüdergemeinde, vermutlich auf seinen Geburtstag (26. Mai), unter Handauflegung zur Beförderung des Reichs Jesu Christi ein (Spangenberg, Leben Zinzendorfs 1778. I, 18). Nach der Rückkehr (30. 5. 1704) richtete er ein Dankschreiben an die Kurfürstin für die bei dieser Gelegenheit ihm erwiesenen Wohlthaten (L. Bed. 3, 472 f.). Die letzte Bußpredigt über 1. Mose 17, 1 hielt Spener am Mittwoch den 4. 6. 1704 (Bußpr. 3, 449); die letzte Predigt überhaupt am Sonntag den 8. 6. 1704 über das Evangelium vom guten Hirten (Lauterk. I, 2, 74 ff.). Es bleibt, sagte er in dieser Predigt, unser erster und bester Trost, daß wir einen Heiland haben, der die Sünder annimmt; dieser Trost bleibt der Grund unseres Glaubens, der Antrieb heiligen Lebens, unsere Erhaltung im Tod und unsere Danksagung in der Ewigkeit.

Am Donnerstag den 12. Juni gedachte Spener in einer Wochenpredigt das letzte Kapitel des III. Buches von Arnds „Wahrem Christentum" zu behandeln, welches er bis zu diesem Kapitel in den letzten Jahren durchgepredigt hatte, vielleicht dem Vorbild Franckes folgend, der bereits 1693 Predigten über Arnd hielt (Kramer 290). Er vollendete indessen das Konzept dieser Predigt nicht. Eine plötzliche Schwachheit überfiel ihn, welche sein baldiges Ende befürchten ließ. In Erwartung seines Todes ließ er seinen Freund Canstein rufen, um von ihm Rivets Horae novissimae sich vorlesen zu lassen. Am 11. 6. 1704 versammelte

er seine Diakonen nebst Blanckenberg um sich. Er bekannte sich vor ihnen mit ganzem Herzen zu den libri symbolici, darin die Lehre der evangelischen Kirche enthalten; seine Hoffnung künftiger besserer Zeiten streite nicht wider den 17. Artikel der Augsburger Konfession.[1]) Allerdings glaube er, daß auch außer der evangelischen Kirche Gott die Seinigen habe, denn der Herr Jesus würde ein armer Heiland sein, wenn er nicht mehr Seelen hätte, die ihm angehörten, als die in der sichtbaren evangelischen Kirche. Er erklärt, daß seine in Frankfurt gegen die Reformierten gehaltene Predigt zu heftig gewesen sei. Er nehme sich solcher Predigt nicht mehr an, und der letzte Druck derselben sei wider seinen Willen geschehen. Sein Amt habe er mit aller Treue zu verrichten getrachtet, aber vor Gott bekenne er, daß er vieles darin versäumt, was Gott ihm vergeben wolle. Die Cura animarum specialis halte er für das Kleinod im Predigtamt, obwohl er in Frankfurt damit nicht erreicht habe, was er bezweckte. Er gedachte auch seines Nachfolgers und bat, demselben alle Liebe, Freundschaft und Folge zu leisten. Er ermahnte die Kollegen zur Liebe und Eintracht und bat sie, alle Mißverständnisse, sonderlich der Accidentien halber, zu vermeiden. Er bezeugte ferner, wie er auf eigene Gerechtigkeit sich nicht verlasse; er habe wohl von Jugend auf den Ruf gehabt, daß er einen stillen Wandel führte, daher er andern zum Exempel vorgestellt worden sei; allein es sei nur eine pharisäische Gerechtigkeit gewesen, und er habe nichts, nichts, nichts, als bloß die Barmherzigkeit Gottes in Christo Jesu, darauf er sich verlasse. Allen, die gegen ihn geschrieben, verzeihe er von Herzen.

So hatte sich Spener zum Abschied von der Welt vorbereitet, aber seine Stunde war noch nicht gekommen; noch über ein halbes Jahr sollte er Frist haben. Zwar konnte er nicht mehr amtlich funktionieren, aber seine schriftstellerische Beschäftigung nahm er wieder auf. Unter Todesahnungen brachte er sein Werk über die Gottheit Christi zu Ende. Jene letzte in Lichtenburg gehaltene Predigt bereitete er für den Druck vor und schrieb am 21. 11. 1704 eine Vorrede dazu; er überließ das Werk dem Prediger Laurentius Gensichen vom Großen Friedrichshospital, damit sie zum Besten

[1]) Canstein sagt S. 38: „Es hat auch der selige Mann in seiner letzten Krankheit mir im Vertrauen noch einiges, angehend die Hoffnung der künftigen besseren Zeiten eröffnet, so ich keinem Menschen in der Welt offenbaren werde oder kann, sondern ich nehme es mit mir in mein Grab.“

der Armen verkauft würde. Am 22. 11. 1704 vollendete er eine Vorrede zu der von seinem Freund Köpke besorgten Übersetzung der „Geistreichen Schriften Thomas Goodwins“ (1587—1643), den er empfiehlt als einen Schriftsteller, der das Vorbild der heilsamen Lehre (2. Tim. 1, 13) bringe; ein letztes Zeichen, daß Spener seine Sympathie für die „Engländer“ bis an sein Lebensende bewahrte.

Ohne sonderliche Schmerzen, doch bei zunehmender Schwäche, wie es scheint, in einem etwas apathischen Zustande verlebte Spener die letzten Wochen. Er empfand es schwer, daß er, dem die Arbeit Erholung gewesen, alle Thätigkeit einstellen mußte. Einigemal klagte er über die innerliche Dürre seiner Seele, daß er einer empfindlichen Gnade Gottes nicht gewürdigt werde; nur einmal glaubte er einen solchen empfindlichen Trost und ein Gefühl seliger Freude zu verspüren. Seine Freunde, die ihn besuchten, sagte er, würden sich gleichsam betrogen fühlen, wenn sie Erweckung, Ermahnung und Trost bei ihm suchten, denn er sei gleichsam wie ein Klotz, während der selige Schade gewesen wie ein Faß voll Mostes. Canstein aber bezeugt, Speners Demut, Stille, Geduld und Gelassenheit habe der Umgebung zur Erbauung und Stärkung gereicht, wenn man auch wenig oder nichts mit ihm reden konnte.

Am 23. Januar [neuen Stils, welcher dem 13. Januar alten Stils entsprach — der neue Kalender war mit dem Jahre 1701 in Brandenburg eingeführt worden] 1705 vollendete Spener sein siebenzigstes Lebensjahr. Als seine Geburtsstunde schlug, fing er an, Gott mit Vergießung vieler Thränen herzlich zu loben für alle Gnade, so er ihm von Mutterleibe an erwiesen hätte, und auf das allerflehentlichste um Vergebung seiner Sünden zu bitten; ja, er beklagte, daß er Gott so wenig oder gar nicht nützlich gewesen wäre, und die meiste Zeit des Lebens nicht dessen Ehre und Verherrlichung gewidmet hätte.

Am 25. 1. 1705, zehn Tage vor seinem Tode, richtete Spener ein Abschiedsschreiben an den König, wohl das Letzte, was aus seiner Feder gekommen ist (L. Bed. 3, 807 f.). Er gedenkt des Segens, welchen das Land unter der Regierung des Königs genieße, weil derselbe den Grundsatz befolge, im Kirchenwesen alles nach Möglichkeit zur Beförderung des rechtschaffenen Wesens in Christo und ungeheuchelter Gottesfurcht einzurichten. In landesväterlicher Weise habe der König der von seinem Vater aufgenommenen französischen Flüchtlinge sich angenommen. Die Bitterkeit der beiden

protestantischen Parteien habe unter seiner Regierung nachgelassen und gegenseitige Liebe sei in die Herzen gekommen. Ein teures Kleinod sei die unter der Regierung des Königs gestiftete Universität Halle, die er dem weiteren Schutze desselben empfiehlt. Für seine Frau erbittet Spener im Falle seines Absterbens ein Gnadengehalt, dessen dieselbe für ihre beiden Söhne und deren Studien bedürfe.

Wenige Tage vor seinem Tode verordnete Spener, daß er nicht ein einziges schwarzes Fädchen in den Sarg mitnehmen wolle, auch solle der Sarg nicht, wie gewöhnlich, schwarz angestrichen werden; denn er habe, sagte er, in seinem Leben über den Zustand der Kirche genug getrauert, nunmehr aber gehe er in die triumphierende Kirche ein, und so wolle er in einem weißen Sterbekleid beerdigt sein, zum Zeichen, daß er stürbe in der Hoffnung einer Besserung der Kirche auf Erden.[1] — Zwei Tage vor seinem Ende ließ er alle die Seinigen in sein Zimmer kommen und betete mit ihnen. Auf sein Verlangen sangen sie ihm das Lied vor „Allein zu dir, Herr Jesu Christ.“ Dann machte er sich stark wie der alte Jakob auf seinem Sterbebette (vgl. den S. 158 angeführten Bericht) und betete lange und beweglich für das Heil der christlichen Kirche. Hiernach betete er einzeln für die Stadt Straßburg, für die Stadt Frankfurt (deren heilsame Versorgung der Armen er Gott besonders empfahl), für Sachsen und Dresden, endlich für Berlin, für Preußens König und Volk. Als er auf Sachsen kam, sagt der Bericht, „seufzte er tief auf und hielt eine Weile mit Beten inne. Endlich sprach er: Ach, Herr! mein allerliebster Vater, um der Frommen willen, die noch übrig sind drinnen, thue deine Hand nicht gar ab und wende dich von deinem Grimme. Was haben die armen Schafe gethan? (Hier nannte er etliche vornehme Familien und Personen und befahl selbige mit ihren Familien dem lieben Gott insonderheit zu allem Segen). Endlich sprach er: Herr, mein Gott! mein Herz bricht mir gegen mein armes Sachsenland, und ich bin doch ein armer, sündlicher Mensch. Ei, deine Barmherzigkeit muß ja größer sein als meine. Ich weiß, du wirst dich wieder erbarmen oder doch deine Züchtigung mit großer Barmherzigkeit mildern und lindern

---

[1]) Tentzel (Cur. Bibliothek II 1705, S. 538) belehrt uns, daß das weiße Sterbekleid allerdings in Sachsen auffallen konnte, daß aber „in Berlin nichts gemeiner“ sei, als Leichen weiß zu kleiden, daher in dem betreffenden Verlangen Speners keine „Singularität“ zu suchen und zu finden sei.

(N. B. Viel Specialia kamen hier vor, die man zu melden Bedenken trägt"). Soweit der genannte Bericht, dessen Zuverlässigkeit freilich nicht mehr kontrolliert werden kann. Glaublich ist es aber, daß Speners Erlebnisse und Erfahrungen im Sachsenlande einen Stachel in seiner Seele zurückgelassen haben, den er noch angesichts des Todes nicht verwinden konnte. — Am Abend vor seinem Tode ließ sich Spener das 17. Kapitel des Ev. Joh. dreimal nacheinander vorlesen, das er besonders geliebt, über das er aber niemals hatte predigen wollen, weil er es nicht genugsam verstünde. Am Morgen des 5. Februar, einem Donnerstag, verschied Spener. — Vier Tage vorher, am 1. 2. 1705, war die Königin Sophie Charlotte gestorben, und in Folge dessen Landestrauer eingetreten, „gleich als ob", heißt es in einem Briefe aus jener Zeit, „der große Gott habe wollen, daß sein treuer Diener Spener auch zugleich mit betrauert werden solle" (Gerber 2, 366).

Am 12. 2. 1705 wurde Spener an einem von ihm bereits 1699 (Ad Rech. 2, 450) erwählten Ort auf dem Friedhof beigesetzt. Ferdinand Helfreich Lichtscheid, Propst zu Cölln, hielt am Abend vorher im Hause die „Abdankung", bei welcher er, in etwas gespreizter und schwulstiger Weise, Spener mit Moses, dem Knecht des Herrn, verglich und mit den Worten schloß: „Geh teurer Spener hin, du allzeit treuer Knecht, — dein Herz, dein Mund, dein Fuß war deinem Herren recht. — Laß dich die blinde Welt in ihrem Wahnsinn richten, — dein Glanz im Himmel wird den leeren Tand vernichten". Am Sonntag darauf (15. 2. 1705) wurde in der Nikolaikirche „bei volkreicher Versammlung" von Blanckenberg die Leichenrede über den von Spener gewählten Leichentext (Röm. 8, 10) gehalten. Der Leichenredner rühmte an Spener, daß er die Gnade Gottes in der Rechtfertigung des armen Sünders vor Gott eindringlich gepredigt, vor allem Mißbrauch dieser trostreichen Wahrheit gewarnt und betont habe, wie der Glaube nur in ein bußfertiges Herz komme und unfehlbar Früchte der Dankbarkeit wirke. Die Stelle der „Personalien", deren Verlesung der Sitte gemäß einen Hauptteil der Leichenfeier ausmachte, vertrat auf Speners ausdrückliche Verordnung hin ein von ihm selbst bereits 1682 zu diesem Behuf verfaßter Lebenslauf. „Um Gottes willen" hatte er in demselben seinen künftigen Leichenredner gebeten, bei Vortrag desselben „von allen Elogiis und Lobreden abzustehen" und lediglich die Geschichte seines Abscheidens hinzuzufügen. Ebenso

hatte Spener die üblichen Leichencarmina (deren er selbst doch nicht wenige auf andere verfaßt hatte) sich verbeten. Das Verbot fruchtete freilich nicht, denn (Tentzel, Cur. Bibl. II. 1705. S. 117 f.) man sah „viel Carmina auf ihn“, darunter auch abgeschmackte. — Auf Speners Grabstein setzte man (nach Wetzel, Liederhist. III) die Inschrift: „Hier ruht der entseelte Leichnam Herrn Philipp Jakob Speners, welcher in seinem Leben, Lehren und Schriften nichts anders als den wahren Dienst Gottes in Heiligkeit und Gerechtigkeit, die ihm gefällig ist, zum Zweck gehabt.“ Der Grabstein wurde später in die Nikolaikirche verbracht (Müller und Küster, altes und neues Berlin 1737 S. 382; hier auch die Grabschrift der Frau Speners, die neben ihn zu ruhen kam).

Zehntes Kapitel.

Speners Persönlichkeit. Sein privates und häusliches Leben.

Die leibliche Physiognomie Speners ist uns aufbewahrt in zwei wesentlich von einander abweichenden Typen, dem Bild des jugendlichen und dem des gealterten Spener. Das Original des ersteren befindet sich im Kapitelsaal des St. Thomasstiftes in Straßburg. Es ist ein, laut der auf dem Rahmen angebrachten Inschrift 1666 in Frankfurt verfertigtes, Brustbild (Ölgemälde) des einunddreißigjährigen Spener in Medaillonform (in Holzschnitt reproduziert bei Horning, Spener in Rappoltsweiler ꝛc. 1883 und bei dessen „Erklärung der Straßburger Kinderbibel“ 1885). Das unbedeckte Haupt zeigt reiches blondes Lockenhaar von mäßiger Länge. Das Gesicht, welches von einer breiten Halskrause sich abhebt, ist frisch und blühend, durch einen kleinen Schnurrbart geziert; die Augen sind blau, die Augenbrauen stark; der Blick ernst und sinnend; die Züge edel, friedlich, etwas weich. — Nicht verschwiegen darf werden, daß von Kundigen die Echtheit dieses Bildes angezweifelt wird. Thatsächlich ist die Verschiedenheit der Züge von den auf den späteren Bildern uns entgegentretenden eine so

große, selbst wenn man die Differenz im Lebensalter in Betracht zieht, daß Zweifel an der Identität auftauchen können.

Von dem gealterten Spener sind mehrere Aufnahmen oder doch deren Reproduktionen vorhanden. Ein Stich in Folio trägt die Notiz Johann Georg Wagner pinxit, Bartholome Kilian sculpsit 1683; es ist also ein Bild Speners aus dem Ende seiner Frankfurter Zeit: Spener im Ornat, mit breiter Halskrause, stehend, Kniestück, im Hintergrund ein Bücherregal. Das Antlitz zeigt noch männliche Frische, im Vergleich mit den späteren Aufnahmen, doch im Übrigen den gleichen Typus. — In der sogenannten Ministerkapelle der Sophieenkirche in Dresden findet sich Speners Bildnis in der Reihe der sächsischen Oberhofprediger, jedenfalls während seiner Dresdener Zeit aufgenommen. Dieses Bild zeigt (nach einer mir vorliegenden Photographie) Spener en face mit etwas nach links gewandtem Gesicht, im Amtskleid, mit breiter radförmiger Halskrause, mit lang herabwallendem Lockenhaar, das Haupt mit einer Calotte bedeckt. Der Gesichtsausdruck gleicht dem der gleich zu besprechenden Berliner Aufnahme. Nur daß die Züge noch weniger gealtert und noch nicht so schmerzlich verzogen erscheinen. Die schlimmsten Kämpfe standen eben Spener zu dieser Zeit noch bevor. — Berliner Aufnahmen haben wir drei (wo nicht vier) zu unterscheiden. Canstein erzählt (S. 55) von einem Bilde, welches Spener in Berlin aufnehmen ließ, und zwar nach langem Widerstreben und allein deshalb, weil man ihm versicherte, es wäre ein gewisser frommer Maler, der, von Schulden sehr gedrückt, sich Hoffnung machte, wenn er Speners Bildnis abnähme, könne er davon ein Stück seines Unterhalts gewinnen. Schröckh (Allg. Biogr. 6, 464) erzählt von einem andern Originalbild, welches noch 1787 in Berlin aufbewahrt wurde. Die Seite 314 erwähnte Denkmünze aus dem Jahr 1698 (gestochen von Christian Wermuth) zeigt Speners Brustbild in scharfem Profil, hagere Züge, lange gerade spitze Nase, spitzes Kinn, hohe nach oben zurücktretende Stirn, Calotte und Amtskleid. Entweder der von Canstein erwähnten oder einer sonstigen Berliner Aufnahme ist dasjenige Spenerbild nachgebildet, welches sich in ziemlich übereinstimmender Fassung (nach Kupferstichen u. dgl.) bei verschiedenen Werken Speners befindet, nämlich bei der Evang. Lauterkeit 1706 (Beck sc. Halle), Consilia latina 1709 (Joseph a Montalegre sculpsit Norimbergae), Erklärung der christlichen Lehre 1709 (?), 1713, 1717, 1724 (L. D. Jost sc.),

1742, Katechismustabellen 1713, Natura et gratia 1715 (Montalegre), Soliloquia 1716, Ev. Glaubenslehre 1717, 1741 (Montalegre), etwas abweichend in der Reisepostille 1715 und bei Gleich, Leben der sächs. Oberhofpr. II. 1730, in den Kleinen Geistl. Schriften 1741 (Sysang sc.), endlich, modifiziert durch Kompilation mit dem von Schröckh vorgefundenen Berliner Bild, eben bei Schröckh 1787, hiernach in vielen neueren Werken.[1]) Diese Bilder zeigen Spener en face mit etwas nach rechts gewandtem Gesicht, Amtskleid mit Bäffchen, Calotte, lang herabwallendem weißen Haar (Spener trug nämlich sein natürliches schlichtes Haar, indem er die bei der protestantischen Geistlichkeit damals übliche Perrücke für seine Person, hauptsächlich aus Gesundheitsrücksichten, verwarf; vgl. Bed. 2, 478.) Auffallend sind an der Physiognomie die hohe durchfurchte Stirn, die hochgezogenen Augenbrauen, die großen hellen Augen, die starke Nase, der feine zusammengepreßte Mund, der spitze stark hervortretende Unterkiefer; die untere Gesichtshälfte ist wie von einem schmerzlichen Lächeln verzogen. Hagenbach (Kirchengesch. V. 3. Aufl. 220) sagt nicht uneben von diesem Bild: „Spener erscheint weniger durch gewaltiges Auftreten, als durch den edlen Ausdruck der Miene ebensosehr Achtung gebietend als Zutrauen erweckend. Unter der hohen gewölbten Stirn leuchtet ein klares, strahlendes Augenpaar, während der untere Teil des Gesichts ein im Schmerz verzogenes Lächeln darstellt. Die triumphierende und die leidende Kirche spiegeln sich somit auf seinem Gesicht ab, wie er sie beide in seinem Herzen trug."

Spener erfreute sich — von vorübergehenden, mehr oder weniger heftigen Krankheitsanfällen abgesehen — bis in sein Alter einer dauerhaften Gesundheit und eines gleichmäßigen Wohlbefindens, welches durch seine mäßige und geordnete Lebensweise begünstigt wurde. Sein Appetit war gut und sein Schlaf so vortrefflich, daß alle Anfechtungen der Gegner ihm nie eine schlaflose Nacht bereitet

---

[1]) Das Königl. Kupferstichkabinet in Dresden besitzt sieben Bildnisse von Spener (geschabt, gestochen oder in Holz geschnitten): 1) E. Nessenthaler nach M. C. Steutner (Schabkunst.). 2) Anonym, Schabkunstblatt in Oval mit vierzeiliger Unterschrift. 3) P. Schenk (Schabkunst.). 4) J. v. Montalegre. 5) Anonym aus einem Werk, bezeichnet II. T. p. 429 (Gleich). 6) Anonym, kleiner Stich mit dreizeil. Unterschrift. 7) Moderner Holzschnitt mit Text. — Eine Spielerei ist ein Bildnis Speners (nach dem gewönlichen Typus), dessen Linien aus lauter Bibelsprüchen in Miniaturschrift zusammengesetzt sind. Angabe des Ursprungs fehlt.

und auch die Sorgen um das Beste der Kirche ihn nur zwei oder dreimal in seinem Leben um den Schlaf gebracht haben. Noch der fünfzigjährige Mann fühlte von seinen stundenlangen Predigten niemals Mattigkeit oder Entkräftung (Bed. 1a, 46).

Diese glückliche gesunde Natur ist, wie Spener selbst weiß, zum Teil die Grundlage seines geistigen Gleichmaßes, einer „Gleichheit des Gemüts", ja eines gewissen Phlegmas, welches ihn nicht leicht heftig oder erregt werden läßt, und prägt seinem ganzen Leben den Stempel ruhiger Kontinuität auf. Seine Ruhe und Mäßigung im Schreiben betrachtet er selbst nicht als eine eigentliche Tugend, sondern teils als „natürliche Zuneigung", teils als von Jugend auf angenommene Gewohnheit (Böll. Abf. Pfeiffers 202). Niemals treibt er eine Sache mit Heftigkeit, nie ist er für hitzige Anschläge; Festina lente ist sein Grundsatz (Bed. 3, 464 f. 969. L. Bed. 3, 314).

Solcher Mangel an Leidenschaft hat dann freilich auch seine Kehrseite, und diese besteht in der Neigung zur „Tranquillität" und Passivität, in dem Bestreben, sich die Gemütsruhe so lange wie möglich zu erhalten. Zwar geregelte Thätigkeit ist Spener als einer gesunden Natur Bedürfnis, ja die Arbeit selbst ihm Erholung, und in der sorgfältigen Ausnutzung der Zeit leistet er Erstaunliches; aber kühne Initiative, alles was aus den ruhigen Geleisen und gewohnten Schranken herausführt und Kampf und Aufregung verheißt und verursacht, ist seiner Natur zuwider. So lange er kann, bleibt er neutral. Es bedarf für ihn immer entweder der Antriebe von außen oder bestimmter Gewissensimpulse und klar hervortretender sittlicher Verpflichtung, er muß geschoben werden oder sich selbst Gewalt anthun, wenn er handelnd auftreten und energisch eingreifen soll. Was zwar gut und nützlich, aber nicht direkt notwendig und Pflicht ist, das läßt er lieber, wenn die Verhältnisse entgegenstehen; und in dubio hält ers für besser und sicherer, etwas zu unterlassen als zu thun (Böll. Abf. Pfeiffers 207. 411. Bed. 3, 263. 449. 970. L. Bed. 3, 434 f. Cons. 3, 703 f.).

Verwandt und verbunden hiermit ist eine zögernde Bedächtigkeit, ja Ängstlichkeit, Zaghaftigkeit, Unbeholfenheit und Unentschlossenheit. Spener muß auf der Hut sein, um diese fleischliche Zaghaftigkeit nicht mit christlicher Klugheit zu vermischen oder zu verwechseln. „Ich kenne meine Schwachheit", sagt er, „wie ich in wichtigen Dingen schwerlich jemals zu einer festen Resolution zu

gelangen vermag, sondern in der steten Sorge stehen bleibe, ich traue mir zu viel oder zu wenig zu.“ Auf die Zumutung eines Freundes, „nicht nur dem Verderben der Kirche tiefer nachzudenken, sondern auch ohne Menschenfurcht und Ansehen anderer Exempel das Werk der Besserung selbst anzugreifen“, erwidert er: „Ich finde zu einem solchen Werk die nötigen Stücke bei mir nicht; vornehmlich mangelt es mir an der nötigen Klugheit, daß ich oft mich selbst meiner schäme, wie ich so gar keinen Rat finden kann. Sonderlich mangelt es mir an der Kraft des Geistes von oben, die leider sehr schwach ist, und die natürliche Furcht auch im Geringen schwer überwindet, nimmermehr aber genugsam ist, sich dessen zu unterfangen, welches einen rechten Helden mit erfordert.“ Sogar im Privatverkehr ist er ängstlich und weiß er den rechten Ton nicht zu treffen. Und sein gewundener Stil ist zum Teil das Ergebnis seiner Vorsicht, welche ihn bestimmt, allen möglichen Einwänden durch die nötigen Verklausulierungen zuvorzukommen (Bed. 3, 680; 4, 203 f. 306. L. Bed. 3, 434 f. K. G. S. 1, 133. 960. Aufr. Üb. 132 f. Böll. Abf. Pfeiffers 32 f.).

Es fehlte also Spener durchaus das Heroische, Aggressive, das rücksichtslose Dreinfahren und Darauflosgehen, wie es z. B. Luther im höchsten Grade eigen ist. Die Furcht vor Ärgernissen, Unordnungen, Konflikten, unliebsamen Konsequenzen wirkt lähmend auf ihn. Diese Befangenheit beeinträchtigt nicht nur seinen Charakter, indem sie ihn oft im Licht opportunistischer Zweideutigkeit erscheinen läßt — einem synkretistisch gesinnten jungen Freund rät er, prudenter seine Ansichten für sich zu behalten, weil deren propagatio seiner Beförderung schaden könnte (Preuß. Zehnden I, 450 f.) —, sie wirkt auch trübend auf die Klarheit seines Blicks.

Spener hat hervorragende Geistesgaben, nicht nur ein immenses Gedächtnis und in Folge dessen und vermöge seines Leseeifers ein umfassendes Wissen, nicht nur die formale Fertigkeit, Gedanken zu gruppieren und zu schematisieren und trotz der Schwerfälligkeit seines Stils, die ihm selbst wohl bewußt war (Canstein 68. Bed. 3, 440. L. Bed. 3, 413. 415. Böll. Abf. Pfeiffers 237), zu einem klaren Ausdruck zu bringen, sondern viel gesunden Menschenverstand, psychologischen Scharfblick, Menschenkenntnis und Weltkenntnis; er schaut tief hinein in die Zustände und Bedürfnisse seiner Zeit und thut oft wahrhaft prophetische Blicke in die Zukunft. Wo aber seine persönlichen Hoffnungen und Befürchtungen, Neigungen und

Abneigungen ins Spiel kommen, da verläßt ihn oft seine geistige Überlegenheit und Sicherheit. Er sieht dann die Dinge bald zu optimistisch, bald zu pessimistisch an, ist allzu vertrauensselig und leichtgläubig nach der einen Seite, allzu mißtrauisch nach der andern Seite, erwartet zuviel von kleinlichen Mitteln und Maßregeln und vertraut zu wenig auf die idealen Mächte der Wahrheit und des Rechts — kurz, er weiß dann nicht immer „das Große groß, das Kleine klein zu schätzen" und widerstrebende Faktoren richtig gegen einander abzuwägen (Bed. 3, 541. K. G. S. 1, 960).

Die starken und die schwachen Seiten Speners mischen sich in merkwürdiger Weise in einem hervorstechenden Zug seines Wesens, seiner Demut und Bescheidenheit. Spener ist nicht nur zu fromm, er ist auch zu klug und zu verständig, um die Schranken seiner eigenen Individualität zu verkennen. Thorheit, sagt er selbst, wäre es, wenn er sich für einen Reformator ausgäbe (Bed. 3, 505). Er ist zu einfach, zu nüchtern, zu vernünftig, zu gesund in seinem Denken und Wesen, um durch Wissensdünkel, Amtsdünkel und Standesdünkel sich gefangennehmen zu lassen, an äußerem Schein und Glanz, an Ehren und Titeln sich zu berauschen. Anläßlich der bevorstehenden Hochzeit seiner Tochter mit Rechenberg schreibt er an diesen (1, 8): „Omnem apparatum et pompam morte peius odi". Sehr energisch verwahrt er sich gegen den Titel „Exzellenz", der damals Doktoren der Theologie beigelegt wurde (Schelhorn, Amoenitates XII, 658 ff.). Wenn er aber lieber einen obscurior, quam illustrior locus sich gewünscht hätte, wenn er in streitigen Fragen lieber fremde Autoritäten ins Feld führt als seine eigene, wenn er der Patriarch der Pietisten nicht sein und von Spenerianern nichts wissen will, wenn er seinen Namen auf der Kanzel nicht genannt haben und von seinen Freunden nicht öffentlich verteidigt sein will u. dgl. (Bed. 3, 262. 462 f. 961. Cons. 3, 47. 784a), so wirkt bei solcher Bescheidenheit deutlich genug das ängstliche Bestreben mit, seine Person nach Möglichkeit aus dem Spiele zu lassen und in Ruhe zu wissen.

Hat nun Spener trotz der Schwächen seines Naturells gleichwohl Vieles und Großes in der Kirche geleistet, hat er seinen eigenen Intentionen und Neigungen zuwider in dieser eine hervorragende Stelle eingenommen, so läßt sich dies nur zum geringsten Teil aus der Konstellation äußerer Umstände, in der Hauptsache nur daraus erklären, daß eine Kraft und ein Trieb von oben ihn

gleichsam über sich selbst hinausführte, die starken Seiten seiner Natur verklärte und vertiefte, die schwachen bis zu einem gewissen Grade überwand. Nicht seine mehr rezeptive und kontemplative Natur (vermöge deren er weit eher das Zeug zu einem gelehrten Klosterbruder als zu einem kirchlichen Parteihaupte gehabt hätte), nicht Thatenlust und Thatendrang, auch nicht intellektuelle und humanitäre Strebungen und Interessen (obwohl diese ihm nicht fremd waren), haben Spener vorwärts getrieben und über die große Masse hinausgehoben, sondern seine lebendige Frömmigkeit, sein aus dem Glauben geborenes Pflichtgefühl.

Spener ist fromm in dem einzig genuinen Sinn des Wortes, daß er in realer Beziehung zu Gott, in allen Lebensverhältnissen sich Gott verantwortlich weiß und alle Ereignisse und Erlebnisse unter den Gesichtspunkt göttlicher Führung und Leitung stellt. Zeigt sein Gottvertrauen gelegentlich einen ungesunden quietistischen Zug (Ritschl 2, 228), bei welchem der Einfluß Arnds und vielleicht noch mehr die Disposition seines Naturells zum Ausdruck kommt, so darf derselbe doch nur als ein nebensächlicher Zug, nicht entfernt als das Wesen seines Gottesglaubens aufgefaßt werden. Und zwar beruht die Frömmigkeit Speners nicht auf philosophischer Spekulation und Abstraktion, nicht auf ästhetischen Neigungen und Stimmungen des Gefühls oder der Phantasie, sondern auf der klaren, nüchternen und festen Überzeugung von dem Vorhandensein einer in der Schrift bezeugten, in Christo garantierten objektiven und spezifischen Offenbarung Gottes.

Der natürliche Ausdruck und Ausfluß seines lebendigen Glaubens ist das Gebetsleben Speners. Die fleißige und regelmäßige Übung des Gebets, zum Teil in der Form des geistlichen Gesangs, war für ihn nicht nur Gewohnheit, sondern Herzens- und Lebensbedürfnis. Herrlich ist das tägliche Hausgebet, welches er mit den Seinen verrichtete. Besonders stark war er in der Fürbitte, wie er auch die Fürbitte als nötigste und wichtigste Unterstützung von seinen Freunden sich erbat. Nicht nur daß er täglich mehrmals für den Kaiser, für die Obrigkeit seiner Stadt und des Landes betete und die intimen Angelegenheiten seines Hauses vor Gott brachte, er schloß auch täglich eine große Anzahl ihm bekannter Personen namentlich in seine Fürbitte ein, ja er legte sich — in seiner etwas pedantischen Weise — förmliche Listen an, um hierbei niemand zu vergessen und Ordnung zu halten. Er unterzeichnet sich nicht nur

als ein „zu Gebet williger", sondern er war es auch wirklich; und in seinem fleißigen, ernstlichen und überzeugten Beten liegt gewiß zum Teil das Geheimnis der Kraft und Ausdauer, die er auch im Arbeiten bewährte (Canstein 44 f. K. G. S. 1, 1339 ff. Bed. 4, 77. Wetzel, Liederhist. III). Und wie das Gebet, so war frommer Gedankenaustausch mit gleichgestimmten Seelen von Jugend auf ihm Bedürfnis und Genuß (Bed. 4, 327. E. G. S. 2, 215). Seine Nüchternheit aber beschützte ihn im Allgemeinen vor den Gefahren, die frommes Sich=bespiegeln und Sich=mitteilen mit sich sich bringt. — Wenn Spener gleichwohl sich beklagt, daß seine vielerlei Geschäfte und die Zerstreutheit des Geistes ihn an der rechten Sammlung und Andacht hindern, daß seinem Gebet eine gewisse Kälte anhafte und die Brünstigkeit fehle, wie sie rechten Kindern Gottes eigen, so dürfen wir das zunächst wohl als einen Beweis dafür ansehen, wie ernst es Spener mit dem Beten nahm, und wie wenig er auch hier mit dem Schein und der Form sich begnügte (Bed. 1, 329; 2, 766. Cons. 3, 211). Zugleich lag aber diesen Klagen die richtige Erkenntnis zu Grunde, daß allerdings die Nüchternheit und Trockenheit, die kühle Bedächtigkeit seines Temperaments und Naturells auch in seinem Gebetsleben, wie in seinem religiösen Leben überhaupt, sich geltend machte. Es fehlt eben auch hier Spener jene himmelstürmende, feurige, leidenschaftlich bewegte und begeisterte Art, jene innige Versenkung und Verschmelzung, wie sie phantasie=, poesie= und gemütsvolleren Naturen eigen und möglich ist. So haben wir es wohl psychologisch zu verstehen, wenn Spener klagt über „Dürre" der Seele, über Mangel an „Empfindlichkeit" der göttlichen Gnade und sonstiger „empfindlicher göttlicher Wirkung", über geringe Erfahrung von innerer Versiegelung des Geistes in den Herzen der Gläubigen u. dgl. (Bed. 3, 637).

Was nun für Speners Lebensgang von besonderer Bedeutung war, ist der Umstand, daß seine Frömmigkeit — und zwar im Kontrast zu dem Naturboden, auf welchem sie erwuchs — überwiegend nicht den Charakter der Rezeptivität und Passivität, des Ruhens in Gott, stiller Betrachtung und geistlichen Genießens, sondern den Charakter der Aktivität, sittlicher Verantwortung und Verpflichtung, pflichtmäßigen Strebens und Handelns trägt. Die Religiosität Speners verlangt Geltung und Ausgestaltung im Leben. Spener sieht alle Lebensverhältnisse darauf hin an, ob sie dem geoffenbarten göttlichen Willen und dem christlichen Ideal entsprechen und wie

sie demselben entsprechend zu gestalten sind. War Spener schon „von Natur" zum Ernst geneigt, dergestalt, daß auch erlaubter Scherz ihm zuwider war und er es in einer Gesellschaft nie lange aushielt, wo viel gescherzt wurde (Bed. 3, 568 f. Beantw. d. Unfugs 78), so verlieh vollends diese religiöse Gewissenhaftigkeit seiner ganzen Lebensauffassung und Lebensführung den Charakter eines unverbrüchlichen Ernstes, welcher ihn ehrwürdig machte und seines Eindrucks auch auf solche Kreise nicht verfehlen konnte, denen dieser Ernst fern lag. Der Abstand zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte, drängte sich ihm beständig auf. Daraus ergaben sich für ihn große und schwere Aufgaben; es galt den Willen Gottes zur Anerkennung zu bringen, die gute Sache, das Werk des Herrn, das Werk der Gottseligkeit zu treiben und zu fördern.

Spener hat manchmal seine Ideen und Bestrebungen oder die seiner Freunde mit der Sache Gottes vorschnell identifiziert, er war auch von persönlicher Empfindlichkeit und einer gewissen frommen Bitterkeit, namentlich in den letzten Jahren, nicht ganz frei, er hat von Freunden sich manchmal täuschen und mißbrauchen lassen und den Gegnern manchmal Unrecht gethan, er hat nicht immer die rechten Mittel zu seinen Zwecken gebraucht und gesteht diese Fehler zum Teil selbst ein (Bed. 3, 703. Rettung gegen Pfeiffer 366); aber das konnte er mit gutem Gewissen behaupten, daß er mit Wissen niemand Unrecht thun wollte und daß er aufrichtig und ehrlich nicht das Seine, sondern Gottes Ehre und Gottes Sache suchte. Sein Amt führte er „mit Furcht und Zittern" angesichts der schweren Verantwortung, deren er gewärtig war (Bed. 3. 191. 155. 214. 654 ff.). Geld- und Gewinnsucht war ihm ganz fremd. Er nahm kein Honorar für seine Schriften und wollte für Gutachten nicht bezahlt sein, um in seinem Gewissen unbefangen zu bleiben (L. Bed. 1, 491; 2, 26). Ebensowenig suchte er für sich Ruhm oder Ehre. Das Gute, das er leistete, schrieb er Gott zu und sich selbst nur die Fehler. Unzähligemale wehrt er den Lobeserhebungen seiner Freunde, die seine Leistungen durch ein Vergrößerungsglas ansähen, in einer Weise, daß an der Aufrichtigkeit derselben nicht zu zweifeln ist (Bed. 3, 325. 960). Er scheut auch kein Leiden, wo das Gewissen ihm deutlich zu reden und zu handeln gebietet. Der scheue devote Mann wurde kühn und freimütig vor Fürsten und Königen, wo die Pflicht es ihm gebot. Er ist entschlossen, auch in kleinen Dingen lieber das Äußerste zu wagen, als wider

sein Gewissen zu handeln. Mit Bezug auf die Sitte des Zutrinkens sagt er: „Wo ich meine Portion getrunken habe, habe ich auch fürstlicher und gekrönter Häupter Gesundheiten mit modester Entschuldigung dekliniert, bereit, wo man in mich hätte dringen wollen, eher alles darüber zu leiden" (L. Bed. 1, 113). Bescheiden und vernünftig sieht er die Leiden, die er im Kampf für seine Sache zu kosten hatte, nur als „Kinderproben" an, weil Gott schwererer Leiden ihn nicht würdig und fähig gehalten habe (Bed. 1, 301; 3, 959). Auch durch den Mangel an Erfolg läßt er sich niemals gänzlich entmutigen. Er sagt es sich und andern, daß man die Hoffnung nicht sinken lassen dürfe, wenn man sich nur bewußt ist, das Werk des Herrn mit möglichster Treue zu treiben, wiewohl er gestehen muß, solchen getrosten Mut nicht immer gehabt zu haben (Bed. 3, 443). Aufrichtiges, herzliches und persönliches Wohlwollen für seine Nebenmenschen bekundet sich in seinem Thun, Reden und Schreiben (Tholuck, Gesch. des Rationalismus 1865 S. 20 f.), und gelegentlich spricht er den schönen Grundsatz aus: „Ich glaube, die Liebe erfordert es, daß wir um anderer willen auch unsere Seele in Gefahr zu geben haben; hingegen, wer dieses in wahrer Liebe thut, zu seinem himmlischen Vater auch das Vertrauen tragen dürfe, daß er gleichwohl endlich seine Seele ihm auch zur Beute geben werde" (L. Bed. 3, 804).

So intensiv aber auch das religiös-sittliche Bewußtsein Speners ist, und so kühne, freie und weite Blicke er inbezug auf die Bethätigung desselben manchmal thut, so behält doch sein Christentum für gewöhnlich etwas Einseitiges, Beschränktes, Enges, wo nicht Engherziges. Speners Gemüts- und Geistesleben ist nicht reich und vielseitig genug, er ist zu viel Stubenmensch und Büchermensch, er lebt zu wenig im Volk und mit dem Volk, um jene geniale Fülle religiöser Gedanken und Beziehungen hervorzubringen, die z. B. Luther zu Gebote steht. — Für Humor und Scherz, haben wir schon gehört, hat er gar keinen Sinn. Man kann auch seine unzähligen Briefe durchlesen, ohne je einmal eine Spur davon zu finden; immer und überall derselbe trockene Ton, derselbe trockene Ernst. — Ebenso ist ihm der Sinn für Natur und die aus frommer Naturbetrachtung sich ergebende Anregung so gut wie ganz fremd. Nur eine Stelle ist mir vorgekommen, wo Spener von einem Eindruck spricht, den die Natur auf ihn gemacht hat. Der 25jährige Student nämlich macht eine Bemerkung über die schöne Lage von

Genf (Elswich 101 ff.). In Dresden ist Spener ein ganzes Jahr lang nicht zum Stadtthor hinausgekommen, was er freilich nur als Beweis seiner Arbeitsamkeit anführt (Gerber). In Berlin ist er während neun Jahren nur zweimal in den hinter der Propstei gelegenen Garten gekommen (Canstein 51). Auf Reisen pflegte er die Zeit in der Kutsche mit Lesen zuzubringen. — Für die Kunst, auch die kirchliche Kunst, in ihren verschiedenen Verzweigungen verrät er nirgends Sinn oder Interesse. — Politische, nationale und soziale Fragen und Vorgänge (nur selten und kurz erwähnt er sie in seineu Briefen) interessieren ihn allermeist nur so weit, als sie eine kirchliche und religiöse Seite haben, und von dieser Seite weiß er sie allerdings oft treffend zu beleuchten. — Zur Philosophie weiß er sich in kein positives Verhältnis zu setzen. Sein wissenschaftliches Interesse beschränkt sich je länger je mehr auf das spezifisch Theologische. Als Liebhaberei, doch nicht ohne Gewissensbisse, treibt er lange Zeit Heraldik und Genealogie. Für exakte Naturwissenschaft verrät der nüchterne Spener mehr Interesse und Verständnis als für Philosophie (Cons. 1, 214), auch nicht ohne Frucht für seine Theologie, wie wir sehen werden. — Verkehr und Geselligkeit kennt, sucht und schätzt er nur in der Form christlicher Freundschaft und erbaulichen Gedankenaustausches, und in dieser Beziehung beweist er viel Pietät, Anhänglichkeit, Aufopferung und Erkenntlichkeit. Selten und ungern war er außer dem Hause zu Tisch; teils that ihm die Zeit leid, die er besser glaubte verwenden zu können, teils fühlte er sich dadurch in seiner gewohnten Diät und in dem gewohnten Mittagschläfchen gestört, welches bei regelmäßigem Frühaufstehen ihm Bedürfnis geworden war. Bei allem Amtseifer hielt er sich schon in Frankfurt die Morgenstunden grundsätzlich von allen Besuchen frei, um ungestört seinen Studien obliegen zu können. In Dresden und Berlin zog er sich nach und nach von allem Verkehr zurück, der ihm nicht direkt durch Amt, Beruf und Verfolgung seiner kirchlichen Interessen aufgenötigt war. Er mied die Menschen viel mehr als er sie suchte, und lernte sie nach und nach nur noch aus Büchern, Briefen und den Berichten seiner Vertrauten kennen, umsomehr als er auch seelsorgerlichen Verkehr in Frankfurt nur wenig, in Dresden und Berlin gar nicht mehr pflegte. Auch sein Verkehr mit Kollegen scheint aus verschiedenen Ursachen überall nur ein sehr beschränkter gewesen zu sein. Allerdings empfing er an den Nachmittagen vielfach Besuche, ja er hielt förmliche Sprechstunden ab,

doch liegt es auf der Hand, daß je länger je mehr die Welt in seiner Studierstube nur in sehr beschränkter Auswahl und in bestimmtem Zuschnitt vertreten war. — Aus dem passiven und negativen Verhältnis Speners zu verschiedenen Sphären des geistigen Lebens resultiert jene Einseitigkeit und Beschränktheit seines sittlich-religiösen Standpunktes, welche wenig zureichend und zutreffend als Weltflucht, besser vielleicht als Mangel an Weltaufgeschlossenheit bezeichnet wird.

Besonders bemerklich macht sich dieser Mangel an Weltaufgeschlossenheit auf dem Gebiete des ehelichen, häuslichen und des Familienlebens. Zwar an Pietät gegen Eltern, Geschwister und Verwandte und an der Bemühung, die Familienbeziehungen durch gelegentliche Korrespondenz rc. zu unterhalten, läßt es Spener nicht fehlen; verschiedene Widmungen (E. G. S. 1, 103. 363) legen davon Zeugnis ab. Und wenn es hierbei etwas steif und pedantisch zugeht, so lag das im Geschmack der Zeit, wie es auch dem Ceremoniell der Zeit entsprach, wenn die Frau Speners den Herrn Doktor mit „Ihr" anredete (Canstein 36). Mit herzlichen Gebeten und Fürbitten weiß Spener Familienereignisse, z. B. die Geburt einer Enkelin (Ad Rech. 1, 155), zu begleiten. Aber es erweckt doch schon ein ungünstiges Vorurteil, wenn der 29jährige Spener nur auf Drängen seiner Anverwandten sich in den Ehestand begiebt und dazu diesen die Auswahl seiner Lebensgefährtin überläßt. Von seiner Frau schreibt Spener nach 18jähriger Ehe in seinem eigenhändigen Lebenslauf: „Für solche Heirat habe ich Gottes Güte so viel herzlicher Dank zu sagen, als er mir eine solche Ehegattin bescherte, die mich treulich liebt, mir mit Freundlichkeit begegnet und neben christlichem Gemüt und anderen Tugenden mit genugsamem Verstand der Haushaltung begabt, auch dazu wohl angezogen gewesen; also daß ich nicht nötig hatte, mich der Haushaltungssorgen im geringsten anzunehmen, sondern durfte solche gesamte Last samt der Kinderzucht, darin sie auch an Vorsichtigkeit und Ernst nichts mangeln ließ, auf sie und in den letzten Jahren zugleich auf die praeceptores ankommen lassen, so mir wohl eine der vornehmsten Erleichterungen meines Lebens und Amtes — dabei mir die sonst gewöhnliche Aufsicht der Haushaltung eine allzuschwere Last würde gewesen sein — geworden ist. So zierte sie auch mein Amt mit einem solchen eingezogenen Wandel, daß dasselbe von ihr keinen Nachteil hatte." Diese Stelle beweist allerdings, daß Speners

Frau eine tüchtige und verständige Hausfrau war und viele gute Eigenschaften besaß, wie solches auch Gerber (2, 352), der viel im Haus verkehrte, in seiner etwas überschwänglichen Art, und ihr Leichenredner Blanckenberg (sie starb am 5. 11. 1705) bezeugt. (In den Briefen an Rechenberg heißt es von der geschäftigen Hausfrau gewöhnlich am Schluß: Uxor mea, nisi quod amicam salutem dicit, non habet quod scribat.) Jene Äußerung Speners beweist auch, daß er mit seiner Frau zufrieden und glücklich war, hauptsächlich weil sie die Sorgen des Haushalts und die Kindererziehung allein auf sich nahm, so daß er seinem Amt, seiner Korrespondenz und seinen Büchern leben konnte, wie er denn auch Francke schreibt (Kramer 352), daß seine Frau in der Haushaltung von ihm nicht die geringste Hilfe oder Erleichterung habe. Sie läßt aber zugleich erkennen, wie wenig eigentlich Spener von seiner Frau verlangte und erwartete, und wie wenig hinwiederum er ihr war und bot, wie die rechte Lebensgemeinschaft, das gemeinsame Tragen der Familienlasten, das gemeinsame Genießen der Familienfreuden, das eigentliche Familienleben in der Hauptsache fehlten. Spener glaubte jedenfalls das Seine gethan zu haben, wenn er für das materielle Auskommen der Seinen gesorgt und die häuslichen Andachten gehalten hatte. Im Übrigen lebte er wenig mit seiner Familie und für seine Familie; ja er speiste dreimal in der Woche des Abends allein auf seinem Studierzimmer, um in seinen Arbeiten weniger gestört zu werden. Ein indirekter Beweis für dieses sozusagen lose Verhältnis, in welchem Spener zu seiner Familie stand, ist auch der Umstand, daß er in seinen massenhaften Briefen (die Briefe an Francke und Rechenberg kaum ausgenommen) seine Frau, seine zahlreichen Kinder, sein häusliches Leben oder irgend welche Familienvorkommnisse nur selten und kurz und gleichsam äußerlich erwähnt. Sachße macht mit Recht auf diesen Umstand aufmerksam, und was Köstlin (Halte was du hast 1886. S. 104) dagegen bemerkt, reicht nicht aus. Auch Speners Predigten und sonstige Schriften lassen wenig oder nichts merken von einer Bereicherung seines Gesichtskreises und seines Gemütsleben aus dem ehelichen und häuslichen Leben.

Besonders bemerkenswert und bedenklich ist es, daß Spener, der die Bedeutung der Erziehung so wohl zu würdigen wußte, nicht nur die ökonomischen und sonstigen prosaischen Angelegenheiten des Haushalts gänzlich von sich abschüttelte, sondern auch die Kinder

ausschließlich der Frau und den praeceptores — d. h. Studenten und Kandidaten, wie sie Spener gewöhnlich im Hause hatte (vgl. Göbel 2, 649), und die jedenfalls auch dazu beitrugen, den Ton etwas steif zu machen — überließ. Vier seiner Söhne hat er außerdem von Berlin aus für längere oder kürzere Zeit bei Francke in Pflege und Erziehung gegeben (Kramer 226. 403). Spener selbst gesteht seine Unfähigkeit und Ungeschicklichkeit, im eigenen Hause erbaulich und erziehlich zu wirken, ein und ist offenbar in dieser Beziehung mit sich selbst unzufrieden gewesen (Bed. 3, 704). Auch hier, wie in manchen anderen Stücken, z. B. auf dem Gebiet der Seelsorge, ist Spener, wie es scheint, mit der Feder stärker gewesen, als im persönlichen Umgang. Recht nett liest sich z. B. sein väterliches Ermahnungsschreiben an seinen Sohn Philipp Reinhard (Bed. 4, 558 ff.), oder die Zuschrift an seine Frau Tochter von den nötigen Pflichten einer Priesterfrau (K. G. S. 1, 1225 ff.), während die lateinischen Lebensregeln, welche der Großvater einem jugendlichen Enkel ans Herz legt (Cons. 2, 188), doch etwas steif und doktrinär sind.

Die Erfahrungen und Erfolge Speners an seinen Kindern waren nur sehr teilweise glücklicher und befriedigender Art (vgl. die Zusammenstellung einiger Nachrichten über die Nachkommen Speners in Tholucks Programm, Specimen litterarum a Spenero ad Franckium datarum I. 1854. S. 3 f.). Elf Kinder wurden ihm geboren. Zwei Töchter starben über der Geburt, eine Tochter, Rebekka Dorothea, geb. 1667, im Alter von sechs Jahren (Bed. 3, 76). — Susanna Katharina, vermutlich noch in Straßburg geboren, war seit 1686 mit Professor Rechenberg in Leipzig (vgl. S. 232) verheiratet als dessen vierte Frau. — Johann Jakob, geb. 1669, starb 1692 in Halle als Professor der Physik und Mathematik. Er hatte seinem Vater viel Sorgen gemacht, und ziemlich kühl und ergeben bespricht derselbe seinen Tod (Ad Rech. 2, 9. Cons. 2, 161 ff.; 3, 725. Leichpr. VII, Anhang 47 ff. Böll. Abf. Schelwigs 139 f. Bodemann, der Briefw. des Leibniz 1889. S. 394). — Elisabeth Sibylla, geboren 1670 oder 1671, verheiratete sich 1688 mit dem Inspektor Christian Gotthelf Birnbaum zu Prenzlau, nachmals Superintendent zu Colditz (E. G. S. 1, 1241 ff. K. G. S. 1, 1225 ff. Gerber II, 352). — Philipp Reinhard, geb. etwa 1672, war seit 1696 Apotheker im Friedrichswerder, seit 1697 verheiratet (Bed. 4, 558 ff.). — Wilhelm Ludwig, geb. 1675, der einzige Sohn,

der in die geistlichen Fußstapfen seines Vaters trat, diesem nur Freude machte und schöne Hoffnungen erweckte, starb zu großem Leidwesen des Vaters 1696 als Kandidat der Theologie in dem damals unter schwedischer Herrschaft stehenden Liefland (Cons. 2, 177 f.; 3, 756 f. Leichpr. VII, Anh. 65 ff. Gerber, Hist. der Wiedergeb. 4, 214). — Christian Maximilian, geb. 1678, machte seinem Vater mehr Sorge als alle vorigen, wie der Briefwechsel mit Francke ausweist, brachte es aber doch 1701 zum königl. Hof- und Leibarzt, später zum Professor an dem (1713 gegründeten) Theatrum anatomicum in Berlin, und als Erbe der heraldischen und genealogischen Neigungen seines Vaters zum heraldischen und genealogischen Schriftsteller, zum königl. Preuß. Heroldsrat (1704) und Professor der Genealogie und Heraldik an der (1703 gegründeten) Fürsten- und Ritterakademie in Berlin; er starb 1714 (Iselin, Allg hist. Lexikon, Supplement Basel 1744. Haag, France protestante IX, 305 ff. Bodemann, l. c. 1889. S. 302 f.). — Jakob Karl, geb. 1684, hielt sich etliche Jahre an der Universität Halle Studien halber auf. Sein wildes Feuer, schreibt Spener an Francke (Kramer 403), bedarf genauer Aufsicht. Nach dem Tode des Vaters verließ er das Studium der Theologie und machte sich später als Historiker und Rechtsgelehrter einen Namen. Von ihm ist jedenfalls der von Tholuck (l. c. 4) mitgeteilte merkwürdige Brief an Francke aus dem Jahre 1706. Er starb 1730 in Wittenberg als Professor der Geschichte und collegiorum iuridicorum assessor (Iselin l. c. Haag l. c. Hirsching, hist. litt. Handbuch XII. 1809. S. 368—378. Bodemann l. c. S. 303 f.) — Der Jüngste, Ernst Gottfried, geb. 1688, machte schon im Alter von zehn Jahren dem Vater Schwierigkeiten und hatte bereits mit 12 Jahren sehr ernste Ermahnungen zum Fleiß und zur Gottesfurcht notwendig, wich dann weit ab von des Vaters Tugendpfad, bekehrte sich aber wieder und starb 1715 als königl. Preuß. Oberauditeur, nachdem er die Geschichte vom verlorenen Sohn zu seinem Leichentext erwählt hatte (Kramer 379. L. Bed. 2, 317 ff. Wetzel, Liederhist. IV, 486. Gerber, Hist. der Wiedergeb. II, 353. IV, 195. Reitz, Hist. der Wiedergeb. V, 340). — Im Ganzen finden wir also bei den Söhnen Speners wohl etwas wieder von dessen geistiger Begabung — ihr Fortkommen verdankten sie jedenfalls zum guten Teil auch der Protektion, die ihnen mit Rücksicht auf ihren Vater zu Teil wurde —, aber wenig von dem religiösen und sittlichen Ernst, in dessen allgemeine Weckung

und Pflege der Vater seine Lebensaufgabe gesetzt hatte. Die Töchter scheinen, vorhandenen Andeutungen zufolge, den einfach-häuslichen Sinn der Mutter geerbt zu haben. Sie sind von dieser von Jugend auf an die Arbeit gewöhnt worden (Ad Rech. 1, 10).

Unter die (Berliner) Nachkommen Speners gehört der Buchhändler Johann Karl Spener (geb. 1749), welcher von 1772—1793 die „Königl. priv. Berlinische (Haude und Spener'sche) Staats- und gelehrte Zeitung" mitredigierte. Er soll von Jakob Karl Spener abstammen. Zur Zeit sind die direkten Nachkommen Speners ausgestorben oder nicht mehr nachweisbar. Abkömmlinge aus Seitenlinien, d. h. Nachkommen von Brüdern Speners (z. B. von Philipp Heinrich), befinden sich unter anderem noch in Elsaß. — Das Straßburger Adreßbuch von 1892 weist fünf (katholische?) Spehner auf.

Drittes Buch.

Die Theologie Speners.

Speners Stellung zur kirchlichen Lehre.

Quellen: Speners Schriften, besonders Briefe, Predigten und polemische Schriften. — Bearbeitungen: Die entsprechenden Partieen bei Hoßbach, in den Werken über Pietismus von Schmid, Sachße, Ritschl; die Streitpunkte bei Walch. Von Dogmengeschichten u. dgl. bietet bei Weitem das Ausführlichste und Gründlichste Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik II. 1857.

Erstes Kapitel.

Speners Theologie nach der Seite ihrer Übereinstimmung mit der ökumenischen und lutherischen Orthodoxie.

Unzählige Male hat Spener (in Predigten, Briefen und sonstigen Schriften) seine Orthodoxie, seine persönliche, vollkommene und herzliche Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre betont und beteuert, und zwar nicht nur seine Übereinstimmung mit dem Inhalt der Kirchenlehre im Allgemeinen, sondern mit dem Inhalt der Bekenntnisschriften, besonders der Konkordienformel, in allen Artikeln und Punkten. Im Allgemeinen kann man vielleicht die Bemerkung machen, daß die Betonung seiner Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre allmählich etwas zurücktritt hinter der Betonung seiner Übereinstimmung mit der heiligen Schrift, doch fehlt jene auch am Ende seiner Laufbahn nicht, ja sie tritt hier wieder etwas schärfer hervor (L. Bed. 3, 625.).

Die lutherische Kirche, sagt er, hat vor andern den Vorzug der reinen Lehre und bedarf daher in der Lehre keiner Reformation, denn „die Wahrheit kann nicht reformiert werden, ohne daß sie aufhören müßte zu sein, was sie ist" (Bed. 3, 952 f.). Spener ist von Herzen versichert, daß die Lehre der lutherischen Kirche „dem einfältigen göttlichen Wort gemäß und nicht in einem Artikel falsch ist" (Bed. 4, 148 f.); diese lutherische Kirche ist eben darum trotz ihrer Schäden und Mißbräuche die wahre Kirche κατ ἐξοχην. In

ihren Bekenntnisschriften hat Spener nichts der Schrift Widersprechendes gefunden, wie dieses bei anderen Kirchenparteien der Fall ist (Bed. 1, 253 f.), und darum hat er sich auf dieselben in Straßburg, Frankfurt und Dresden gern verpflichtet und sie mit quia unterschrieben. Auch in Berlin weicht er von ihnen nicht ab, obwohl er hier „an einige symbolische Bücher, namentlich die Formula Concordiae, nicht gebunden ist.“ Er hat sich gewundert, daß im Jahr 1680 das hundertjährige Jubiläum der Formula Concordiae so wenig gefeiert worden ist (Cons. 3, 403. 703 ff. Fht. d. Gl. 89 f. Rettung gegen Pfeiffer 248 ff.). — Um seine Orthodoxie zu beweisen, beruft sich auch Spener sehr häufig auf seine Uebereinstimmung mit Luther und sonstigen unangefochtenen dogmatischen Autoritäten der lutherischen Kirche, besonders seinen Straßburger Lehrern, wie er auch Calov gelegentlich als einen um die Reinigkeit der Lehre nicht wenig verdienten Lehrer preist (E. G. S. II, 191). Insofern will Spener in der That (wie Ritschl sagt) „seiner Absicht und Selbstbeurteilung nach nicht mehr und nicht weniger sein, als ein rechtgläubiger Lutheraner.“ Als Werke, welche seine positive Übereinstimmung mit dem ganzen Umfang der Kirchenlehre hinreichend bezeugen, führt Spener namentlich seine Katechismuserklärung, seine Glaubenslehre und seine evangelische Glaubensgerechtigkeit an, er beruft sich aber auch dafür auf seine öffentlichen Schriften überhaupt (Cons. 3, 695 ff.).

Nicht selten kleidet allerdings Spener die Behauptung seiner Orthodoxie in die vorsichtigere, mehr negative Formel, daß er kein Dogma wider die Augsb. Konfession und die symbolischen Schriften lehre, oder in die noch weniger imponierende Formel, daß man ihn noch keiner Abweichung und keines Irrtums habe überführen können, daß es ihm in allen angefochtenen Punkten immer gelungen sei, sich orthodox zu „erklären“ u. dgl.

Thatsächlich finden sich nun auch nicht nur gewisse allgemeine Richtlinien und Grundlinien, sondern zahlreiche wesentliche Punkte, inbezug auf welche Spener aus eigenem Antrieb und Bedürfnis und offenbar aufrichtig seine Übereinstimmung mit der Lehre und Theologie seiner Kirche bekundet und als korrekter Vertreter und Verfechter derselben angesehen werden kann.

Zu den allgemeinen Grundlinien, welche seine Theologie mit der othodoxen Theologie gemein hat, gehört zunächst das enschiedene Festhalten an der Wichtigkeit und Notwendigkeit einer festen

Lehrform überhaupt, so wie das nie aufgegebene Interesse an der Reinigkeit der Lehre als solcher. Im Interesse einer einheitlichen Lehrform und regelrechter Bekämpfung der Irrgeister (denen es bei ihrer Anfeindung der Kirchenlehre nicht um die Worte, sondern um die Sache selbst zu thun sei) will Spener der Kirche die Macht nicht absprechen, einige zur Erklärung der Glaubenssachen dienliche Worte und Redensarten, d. h. eine feste dogmatische Terminologie einzuführen. Er polemisiert 1697 gegen solche, die „meinen, es liege an der Lehre und an dem Glauben, der dieselbe ergreift, nichts oder wenig, wo nur ein gutes Leben sich finde, und also wäre es am besten, man legte alle Lehrfragen bei Seite und triebe nur auf ein gutes Leben" (Lauterk. I, 2, 216); ja er redet gelegentlich einem doktrinaristischen Optimismus das Wort, wenn er z. B., allerdings in seiner früheren Periode, sagt: „Es müssen die Zuhörer zuerst unterrichtet sein, daß sie die Gründe des Glaubens recht verstehen; wenn dies ist, ist es alsdann leicht, mit dem Übrigen zurecht zu kommen" (Ep. And. 1, 19.). Wie ernst er es zeitlebens mit diesem „Unterricht" genommen hat, zeigt die lehrhafte, nahezu schulmeisterliche Behandlung der Kirchenlehre bis in die entlegensten Punkte und Spitzen, wie sie in seinen Predigten sich findet. Er ist allerdings „lehrhaft in hohem Grade" (Öhler).

Spener behält auch, was das Ganze der Theologie angeht, jene abstrakte, unpsychologische und ungeschichtliche Unterscheidung einer theologia naturalis und revelata bei, die in Röm. 1, 19 ihren Anhaltspunkt suchte, und die die lutherische Orthodoxie von der mittelalterlichen Scholastik übernommen hatte. Der natürlichen Gotteserkenntnis, dem lumen naturae, zieht er nicht nur in seiner Magisterdissertation (vgl. S. 137), sondern auch sonst (Bußpr. 2, 252 ff.) sehr weite Grenzen, wenn er auch für die Praxis selten auf dieselbe zurückgreift und unbewußt das ganze Schema durch die tieferführende Einsicht korrigiert, daß wir nur in Christo und nicht außer ihm Gott erkennen (E. G. S. 2, 107 f.). Mit der unklaren Unterscheidung natürlicher und geoffenbarter Gotteserkenntnis hängt auch die unklare Unterscheidung von Religion und Metaphysik, von Theologie und Philosophie zusammen, wie denn inbezug auf den Mangel philosophischer Schulung Spener hinter dem Durchschnitt der damaligen Theologie nicht zurückbleibt (vgl. Bed. 1, 420; 3, 535. Cons. 1, 270 f. Ritschl, Theologie und Metaphysik 1881, S. 64). — Die natürliche Gotteserkenntnis verglichen mit dem

Licht der Offenbarung ist allerdings nur das Leuchten eines faulen Holzes verglichen mit dem Sonnenstrahl. Die principia ex ratione müssen stets denen ex revelatione sich unterordnen. Die Vernunft versteht schon in natürlichen Dingen vieles nicht, wie will sie in geistlichen Dingen Meister sein? Seligmachende Erkenntnis kann sie jedenfalls uns nicht vermitteln (Bed. 1, 32 f. 234. Cons. 1, 271. K. G. S. 2, 1439 ff.).

Wie Spener in diesen Aussprüchen mit der Orthodoxie übereinstimmt, so überhaupt in seiner religiösen Erkenntnistheorie, insofern auch ihm die Schrift allein Quelle und Norm der rechten Lehre ist. Und zwar betrachtet er die Schrift, wie die Orthodoxie, als einen einheitlichen und gleichmäßigen Lehrkodex, bei dessen Benutzung es nur darauf ankommt, die rechten Stellen zu finden und die dunklen Sprüche aus den hellen zu erklären. Ganz entschieden bekennt er sich noch 1688 in einem Briefe zu der wörtlichen Inspiration der Schrift, und verhaßt sind ihm alle Hypothesen, welche irgendwie die Gewißheit derselben beeinträchtigen (Cons. 1, 46 f.). In Übereinstimmung mit der orthodoxen Tradition behandelt er die Lehre von den Eigenschaften der Schrift (sufficientia, perspicuitus, efficacia), namentlich mit polemischer Abzweckung gegen den Katholizismus, welche ja auch diese Lehrbildung bestimmt hatte (Ep. And. 1, 18 ff. Ev. And. 327 ff. K. G. S. 1, 889 ff. Thät. Christentum 2, 598 ff. Kat. Pred. 1 ff.). Auch der traditionellen Exegese schließt er sich im Allgemeinen an, wo es nicht gilt, die Notwendigkeit und Möglichkeit des thätigen Christentums, die Hoffnung künftiger besserer Zeiten u. dgl. gegen die Orthodoxie zu beweisen. So eignet er sich auch gelegentlich, ohne indessen für gewöhnlich großen Wert darauf zu legen, die übliche Auslegung der messianischen Weissagungen und Typen des A. T. an (Lauterk. I, 1, 398 ff. 688 ff.); er hält fest an genauer chronologischer Erfüllung der Wochen des Daniel, weil man sonst ein starkes Argument für die Autorität der Schrift gegen die Juden und Atheisten aus der Hand geben würde (Bed. 1, 225).

Inbezug auf die Lehre von Gott nimmt sich Spener der Lehre von der Dreieinigkeit, und zwar ausdrücklich im Sinne der immanenten Trinität, einer „Vielheit in Gott“, als einer zur Seligkeit ganz notwendigen Lehre mit Ernst an. Weitläufig erweist er gegen die Socinianer, daß 1. Joh. 5, 7 „auch wahrhaftig zu der Bibel gehöre“ (Glaubensl. 148 ff. Predigten über 1. Joh. 518 ff.

Kat. Pred. 934. K. G. S. II, Anh. 242 ff. Erkl. d. chr. L. Frage 443 ff.). Wie wenig diese Lehre dem populären Verständnis auch damals nahe lag, geht daraus hervor, daß Spener in einer Predigt erinnern muß, man dürfe sich „nicht drei Männer" vorstellen, wie denn seiner Erfahrung nach viele oder die meisten Einfältigen sich „drei Götter" vorstellen (Bed. 1, 78).

Das religiöse Interesse Speners an der Dreieinigkeit beruht — und darin hält er die kirchliche Linie genau inne — auf dem christologischen. Mit aller Entschiedenheit und mit allen Mitteln kirchlicher Apologetik hat er die kirchliche Christologie in seiner „Verteidigung der Gottheit Christi" und in verschiedenen, diesem Gegenstand ausdrücklich gewidmeten Predigten vertreten. „Ist Christus nicht wahrer Gott", sagt er, „so fällt, fürchte ich, unser ganzes Christentum über den Haufen." Die Wahrheit der christlichen Religion und die ewige Gottheit unsers Heilandes Jesu Christi sind aufs Engste mit einander verbunden. Wir können unmöglich an Christum glauben, wenn er nicht wahrer Gott ist. „Wo dieser Glaube uns genommen wird, fällt die ganze evangelische Lehre von der Erwerbung unseres Heils und dessen Erlangung zugleich, und würde wenig mehr überbleiben als eine Ethik und Sittenlehre, die man ebensowohl aus Seneca, Epictet und andern Heiden schöpfen könnte." Ist Christus nicht Gott, so hat sein Gehorsam und Leiden nicht jene unendliche Kraft, die uns erlösen kann; ja wir würden, indem wir ihn anbeten, was doch nach Phil. 2, 9—11 und Joh. 5, 23 unsere Schuldigkeit ist, eine Abgötterei begehen (K. G. S. 2, 1211 ff. 1240; Pred. über 1. Joh. 605 f.; überhaupt „Verteidigung der Gottheit Christi" und die angehängten Predigten).

Christus ist nicht geschaffen, sondern gezeugt von Ewigkeit; und zwar ist es eine „wahrhaftige, nicht figürliche Zeugung". Die übernatürliche Empfängnis wird scharf betont (Ev. And. 129. Gl. L. 96). Auch die „bekannte" vielumstrittene Lehre von der communicatio idiomatum findet Spener so schwer nicht, als sie scheint, wo sie einfältig vorgetragen wird; insonderheit verteidigt er die Ubiquität des Leibes Christi (Gl. L. 414. Rettung gegen Grabe 159 ff. Bed. 4, 717 ff.). Inbezug auf das Verhältnis beider Naturen im Stande der Erniedrigung statuiert Spener ein Mittelding zwischen κρυψις und κενωσις, mit größerer Annäherung an letztere (Ep. And. 1, 287 ff. Kat. Pred. 303 ff. Gl. L. 192 ff.).

Daß Spener an der stellvertretenden und genugthuenden Kraft des Leidens Christi festhält, wird die Erörterung seiner Soteriologie zeigen. Hier nur die Bemerkung, daß Spener nicht versäumt hat, die Wirklichkeit des Zorns Gottes gegen socinianische Angriffe festzustellen (E. G. S. 1, 32 ff.). Die leibliche Auferstehung Christi, die Himmelfahrt, sein Sitzen zur Rechten Gottes werden in durchaus korrekter Weise erörtert (Gl. L. 466 ff. 612 ff. 1191 ff.).

Auch im Punkte der Angelologie und Dämonologie hat Spener die Kirchenlehre nicht nur stehen lassen, sondern als wichtig und wertvoll behandelt. Von den Engeln vermutet Spener, daß sie die einzelnen Länder unter sich geteilt haben. Daß jeder Mensch seinen besonderen Engel habe, könne nicht bündig aus der Schrift bewiesen werden; eher sei anzunehmen, daß bisweilen ein Gläubiger mehrere Engel habe (Gl. L. 1207 ff. Glaubenstrost II, 660 ff.). — In einer Predigt aus dem Jahre 1671 über „Versuchungen" sagt Spener einleitungsweise, daß es viel tausend Teufel, Gespenster und Teufelserscheinungen giebt, wenn auch behutsam davon zu reden ist, weil viel Betrug und Einbildung mit unterläuft. Etliche ergeben sich ganz dem Teufel, werden Zauberer und Hexen, um von dem Teufel etwas zu haben und ihrer Armut sich zu erwehren (E. G. S. 1, 241). Auch sonst spricht Spener, wenn auch immer mit einer gewissen Zurückhaltung von diesen Teufelsbündnissen, von der Teufelstaufe, von Behexung der Kinder 2c.; selbst den berüchtigten Concubitus der Teufel und Hexen setzt er als etwas Wirkliches voraus (Bed. 2, 592. 780 ff.; 4, 155. Cons. 1, 145 ff.). Die Leugnung dämonischer Erscheinungen überhaupt sieht er an als die „rechte Bahn zum endlichen Atheismus" (Gl. L. 342 ff.). Der epochemachende Angriff auf die herkömmliche Teufelslehre, welcher 1691 in der „Bezauberten Welt" (deutsch 1693) des reformierten niederländer Theologen Balthasar Bekker (1634—1698) zu Tage trat, erregte Speners Aufmerksamkeit und Widerspruch in dem Grade, daß er 1696 in drei Predigten dieses Buch ausführlich bekämpfte (Lauterk. I, 1, 410 ff.). Vom Teufel, sagt Spener, droht den Menschen die meiste Gefahr, darum gilt es, diesen recht kennen zu lernen. Und wo „diese unrichtige Meinung von den bösen Engeln Platz greift, wird auch die Lehre von den guten Engeln nicht wenig dadurch geschwächt." Spener weist das philosophische Argument Bekkers zurück, als ob Geister über Leiber keine Gewalt haben könnten, und statuiert leibliche Besessenheit und leibliche

Erscheinungen des Bösen auf Grund der Schrift. Daß aber „die Schrift rede nach der gemeinen Meinung der Leute“, also per Accomodation, würde mit der Weisheit und Güte Gottes sich nicht vereinigen lassen.

In der Anthropologie darf Spener ebenfalls seine herzliche Übereinstimmung mit der Kirchenlehre versichern. Der Sündenfall, sagt Spener, hat Unterschiedliches auch in der körperlichen Konstitution des Menschen geändert. Die Weiber z. B. hätten ohnedies keine Schmerzen bei der Schwangerschaft und Geburt gehabt (Leichpr. 3, 178). Das aus dem Sündenfalle und der Erbsünde resultierende geistige und sittliche Verderben der Menschen behauptet Spener, namentlich römischer Abschwächung gegenüber, in schärffster Form (Ev. Glaubensgerechtigkeit cap. I—IV). Die Lehre von der Erbsünde ist eine ganz nützliche und nötige Lehre, die bei richtiger Behandlung keineswegs dem Sündigen Thür und Thor öffnet (E. G. S. 1, 214). Die angeborene böse Lust ist nicht nur ein Mangel und Verderben, sondern wirkliche Sünde und Schuld, wenn auch dieser Gesichtspunkt zurücktritt hinter der Betrachtung des „menschlichen Unvermögens im Geistlichen“ und des „erschrecklichen Schadens und Gebrechens“, der in der Erbsünde vorliegt. Sepulcrum est maternus uterus, cum nos gestat; nec aliud ministerium nobis iam editis mundi tota universitas praebet quam sepulcri, in quo ulterius tetrum de nobis odorem spargere possimus. (E. G. S. 1, 83. Ev. And. 441 ff. Gl. L. 1346 ff. Soliloquia 215).

Ein so gefallenes und beschaffenes Geschlecht vermag aus sich selbst in keiner Weise das Gute zu thun, das Heil zu finden oder auch nur das in Christo gebotene Heil sich anzueignen. Buße und Glaube ist eine Wirkung des heiligen Geistes in uns und von einer Mitwirkung auf menschlicher Seite kann nur insofern die Rede sein, als der Mensch nach seiner Bekehrung die von Gott ihm geschenkten Heiligungskräfte zu gebrauchen hat. Auch was der Mensch etwa in und bei seiner Bekehrung thut, beruht auf gottgeschenkten Kräften (L. Bed. 3, 265. Cons. 1, 45; 3, 624 ff. E. G. S. 2, 172 ff.). Die Konsequenz nämlich, daß der Mensch bei seiner Bekehrung nur „Stock und Stein“ sei, oder wie ein „stillliegender Klotz“ sich verhalte (vgl. Solida declaratio II), vermag Spener sich nicht anzueignen, er weist sie vielmehr ausdrücklich zurück (E. G. S. 1, 83. Natur und Gnade 3. Marchand, Étude

sur Spener 33), wie denn überhaupt die Schrift „Natur und Gnade" das bemerkenswerte Bestreben zeigt, den abstrakten und absoluten Gegensatz von Natur und Gnade zu Gunsten einer lebensvolleren Beziehung zwischen beiden zu mildern.

Bloße Moralpredigt führt nie zum Ziel und zum Heil. „Wenn ich hundert Jahre predige, wie du das Böse lassen und das Gute thun sollst, ist alles in den Wind geredet, wo du nicht erstlich ein wahres Kind Gottes und aus Gott geboren bist, weil aus diesem alles Gute erst fließen soll" (E. G. S. 1, 539). Moral an sich, losgelöst vom Glaubensgrund, meint Spener, können Heiden und Türken unter Umständen ebensogut oder besser traktieren als Christen. Mit dem Gesetz allein kann man höchstens ehrbare Heiden machen (Ev. And. 27. 63. Vorrede zu Cramers Schriften). Nur aus dem Glauben kommen wirklich gute Werke, wahre Sittlichkeit; und der Unterschied der Werke, die aus der Natur, und derer, die aus der Gnade kommen, ist wohl in Acht zu nehmen (E. G. S. 2, 149. 366. Kat. Pred. 367. Freud. Gewissensfr. II, 15. Aufr. Üb. VI. Bed. 1, 633).

Dieser Glaube besteht seiner Form nach in Erkenntnis, Beifall und Zuversicht. Und zwar ist dieser seligmachende Glaube nicht der Glaube an Gottes Barmherzigkeit im Allgemeinen, sondern der Glaube an Gottes Gnade, wie sie in dem Verdienst Christi begründet ist. Es ist auch dieser Glaube in keiner Weise zu vermischen und zu verwechseln mit dem neuen Leben, welches erst eine Folge des Glaubens ist. Das eigentliche Objekt des Glaubens ist nicht die iustitia inhaerens, affectiva, habitualis, sondern die iustitia imputativa oder forensis, die uns zugerechnete Gerechtigkeit Christi, der durch sein genugthuendes Leiden und Sterben uns (negativ) Vergebung der Sünden und (positiv) Versöhnung mit Gott erworben hat. Eine schärfere Fassung und Auseinanderhaltung der Begriffe Verdienst, Genugthuung, Stellvertretung u. dgl., deren Bedürfnis erst Ritschls Scharfsinn uns recht nahe gelegt hat, findet sich hier bei Spener ebensowenig wie bei der Orthodoxie. — Und zwar kommt der seligmachende Glaube nicht in Betracht als Tugend, sondern allein als Mittel der Ergreifung des dargebotenen Heils. Was der Jakobusbrief vom Glauben sagt, bezieht sich nicht auf den wahren Glauben, sondern den eingebildeten Glauben, was er von den Werken sagt, nicht auf die Rechtfertigung als solche, sondern die Erweisung des Standes der Rechtfertigung (Ev. Glaubensger.

Cap. VII. E. G. S. 1, 62 ff. 399. 707. Allg. Gottesg. 1, 349. Bed. 3, 122. L. Bed. 1, 28 ff.).

Bei aller Wichtigkeit, die Spener dem thätigen Christentum, der aus der Rechtfertigung folgenden Heiligung, den aus dem Glauben folgenden Werken beilegt, und bei aller Unklarheit, die — wie wir sehen werden — hinsichtlich der Verbindung beider Elemente bei ihm manchmal besteht, bleibt Spener darin immer fest und sich gleich, daß der seligmachende Glaube als solcher in der Aneignung eines dem Menschen ohne sein Zuthun bereiteten und von außen angebotenen Heils besteht, mit Ausschluß jeder ursächlichen und verdienstlichen Leistung oder Wirkung von Seiten des Menschen. Und Spener hält darauf, daß dieses klar erkannt werde. „Es sei ferne von uns," sagt er in den Pia des. (47), „von dieser Lehre nur einen Fingerbreit zu weichen, da wir lieber das Leben und die ganze Welt sollten fahren lassen, als das Geringste von derselben zurücklassen." „Es ist", predigt er, „nicht Zanksucht oder unnütze Subtilität, daß man auf den Artikel der Rechtfertigung so ernstlich treibt, sondern da liegt göttliche Ehre daran" (Reisepost. 330). Spener behandelte 1681 in fünf Predigten die Rechtfertigung im korrekt paulinisch-lutherischen Sinn. Und als Breving diese Predigten angegriffen hat, dankt Spener Gott, daß er gerade diesen Artikel verteidigen soll, denn der, sagt er, ist mir vor andern so herzlich lieb, daß ich nie davon reden, predigen oder schreiben kann ohne der eigenen Seele Vergnügung, Trost und Aufmunterung. Das Interesse, welches Spener hat, die Rechtfertigungslehre in dieser Form zu erhalten, ist zunächst dies, Gott die Ehre zu geben, alle Ehre unserer Gerechtigkeit und Seligkeit von ans abzuwenden und allein auf Gott zu weisen (L. Bed. 1, 94 ff.), demnächst dies, zumal im Sterben einen durchaus festen Trost für das Gewissen zu haben, indem dann unser Glaube sich freudig an die Gnade Gottes halten kann, ohne Rücksicht auf die Unzulänglichkeit der eigenen Werke. Auf diesem Punkt ist gewiß Spener ein echter und aufrichtiger Schüler der Reformation. Hat er auch die Rechtfertigung aus dem Glauben an sich selbst nicht so in dramatischer Weise erlebt wie Luther, so vermochte er doch vermöge des Ernstes und der Tiefe seiner sittlichen Selbstbeurteilung dieselbe sich anzueignen.

Orthodox ist Spener, wie in der Lehre von der Heilsoffenbarung und objektiven Heilsbegründung, so auch in der Lehre von den Heilsmitteln. Die Sakramente sind ihm nicht nur Mittel,

den Glauben zu stärken, sondern sie machen Christum uns zu eigen. Ausführlich und nachdrücklich wird dieses z. B. in den Katechismuspredigten dargelegt. Daß zunächst die Taufe ein reales Mittel der Wiedergeburt, des Eintritts in das rechte Verhältnis zu Gott ist, darf als innerste Überzeugung Speners in Anspruch genommen werden. In der Taufe wird die Gerechtigkeit Christi, der Grund unserer Seligkeit, den Gläubigen geschenkt. Nach jedem Herausfall aus der Taufgnade ist es nötig, durch Buße und Glauben eben diesen und keinen andern Rock der Gerechtigkeit wieder anzuziehen (Ev. Glaubensger. 1452 f. K. G. S. 1, 853 ff.). Alle unsere Trostgründe stützen sich auf die Taufe, und alle Antriebe zum rechten christlichen Leben kommen aus derselben; unser ganzes Christentum ist nur eine Übung der Taufe (Bed. 1, 164. 243). Spener hält darum die Lehre von der Taufe für eine der allervornehmsten im Christentum. Es thut ihm leid, daß die evangelischen Perikopen so selten davon handeln, und also in den Predigten so selten sich Gelegenheit bietet, davon zu sprechen. — Um die statuierte objektive Bedeutung und Wirksamkeit der Taufe auch für die Kindertaufe festzuhalten, nimmt auch Spener den Glauben der Kinder an (E. G. S. 1, 59). Er zweifelt nicht an der „Wiedergeburt der jungen Kinder", die „solange bei ihnen kräftig bleibt, bis der Mangel der Erziehung in der Furcht des Herrn und die Ärgernisse der Welt solche Gnade ersticken" (Bed. 4, 690.) Überhaupt bemüht sich Spener häufig, die Berechtigung und Gültigkeit der Kindertaufe mit allen dafür herkömmlichen Argumenten zu stützen (K. G. S. 2, Anh. 169 ff. 202 ff.), ohne Zweifel, weil er ein eigenes religiöses Interesse dabei hat, denn er thut es nicht nur, wo er es gleichsam ex officio thun mußte, in seinem Katechismus und in den Katechismuspredigten, sondern in eigens veranstalteten apologetischen Predigten (vgl. S. 357).

Auch inbezug auf die Abendmahlslehre fehlt es nicht an entschieden lutherischen Zeugnissen Speners, wenngleich, wie wir sehen werden, freiere Äußerungen denselben in bedenklicher Weise die Wage halten, so daß man im Allgemeinen nicht den Eindruck hat, daß Spener mit der Lehre von der wahrhaftigen Gegenwart des Leibes und Blutes Chrisii im Abendmahl ein wirkliches Heilsinteresse zu verfechten sich bewußt ist. Sehen wir von der korrekten Entwicklung der Abendmahlslehre in der Erkl. der christlichen Lehre, den Katechismuspredigten und der Glaubenslehre ab, so finden wir z. B. in einer Predigt aus dem Jahre 1671 betont, daß wir im

h. Abendmahl „den wahren natürlichen Leib Christi, welchen er in seiner Geburt von Maria empfangen“, und zwar jeder den ganzen Leib, genießen (Ev. And. 600 ff.). Speziell ist daran festzuhalten, daß auch die Unwürdigen den Leib Christi genießen, weil, wenn man dies leugnet, „leicht gefährliche Folgen zur Schwächung der wahrhaftigen Gegenwart gemacht werden“ (Bed. 4, 720 ff.). Die Manducatio definiert Spener gelegentlich als eine „mündliche“, manducatio propria, nicht metaphorica oder spiritualis, aber auch nicht naturalis, sondern supernaturalis (L. Bed. 1, 142 ff. Ev. And. 447 ff. Lauterk. I, 1, 610 ff.). Spener verteidigt die lutherische Abendmahlslehre im Allgemeinen damit, daß wir eben die Einsetzungsworte „eigentlich und nach dem Buchstaben“ verstehen müssen und, wenn wir auch die Art der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl nicht verstehen können, doch Gottes Wahrheit und Weisheit zutrauen dürfen, daß wir uns nicht umsonst auf sein Wort verlassen (L. Bed. 1, 123.). Auch giebt er öfters zu bedenken, daß man bei der reformierten Auffassung und bei der rein geistlichen Nießung im Abendmahl eigentlich nichts anders empfangen würde, als was man ohnedies im Glauben genießt, und so das Abendmahl gleichsam überflüssig wäre (Cons. 3, 139). In einer Abendmahlsbetrachtung in den Soliloquia (S. 267 ff.) schreibt Spener: Hic Deus ipse. An de asserti veritate dubitem? absit! Corpus domini manducavi. Absit ut cogitemus, sanguinem Christi tum nostri curam deposuisse, quando fluere in cruce desiit; nam adhuc eidem in nostrae animae penetralia derivari summe volupe est.

Inbezug auf die Lehre von der Kirche behält Spener die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche bei. Die unsichtbare Kirche ist die „Versammlung der wahrhaft Gläubigen“, die „Menge aller wahren Kinder Gottes“, welche Spener mit der „Gemeinschaft der Heiligen“ identifiziert. Die wahre sichtbare Kirche ist die sichtbare Versammlung derjenigen, welche zu der wahren christlichen Religion sich bekennen. Diese wahre sichtbare Kirche ist die lutherische, „welche die wahre mit Gottes Wort übereinstimmende Lehre führt und die Sakramente nach Christi Verordnung ausspendet“ (K. G. S. 1, 930 ff. Lauterk. I, 1, 327 f. Pia des. 3. Klagen, II. Teil.). Der Wert dieser formalen Übereinstimmung mit der orthodoxen Auffassung wird — wie sich zeigen wird — wesentlich dadurch beeinträchtigt oder illusorisch gemacht, daß Spener je länger je mehr

die Bedeutung der sichtbaren Gemeinschaft zurückstellt hinter die Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche, in ganz anderer Weise als es die Orthodoxie zu thun pflegte.

In eschatologischen Fragen geht Spener in der Hauptsache traditionelle Bahnen. Die transcendentale Richtung auf das Jenseitige ist zwar bei ihm nicht unwesentlich modifiziert durch die Hervorhebung des Satzes, daß die Seligkeit der Christen ihrem Wesen nach hier schon vorhanden ist, immerhin aber bleibt doch auch für Spener das eigentliche Ziel die Erlangung der zukünftigen ewigen Seligkeit, der Seligkeit nach diesem Leben. Die Güter derselben sind bona privativa und positiva. Die positiven bestehen in der Anschauung Gottes, in der vollkommenen Heiligkeit und in der Herrlichkeit der verklärten Leiber (Gl. L. 743 ff. Kat. Pred. 336.). Auch mit der Annahme von verschiedenen Graden der Herrlichkeit und Seligkeit im jenseitigen Leben (Thät. Christentum 2, 338) widerspricht Spener der Orthodoxie nicht, wenn er auch einen Punkt berührt, der sehr wenig ausgebildet war, bei Quenstedt z. B. gar nicht erwähnt wird. — Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes verteidigt Spener gegen solche, die sie „zum Schimpf des menschlichen Geschlechts" leugnen, denn es sind die allerhauptsächlichsten Grundfesten des Christentums, weil die vornehmste Belohnung alles Guten und die vornehmste Bestrafung alles Bösen daran hängt: „Fällt dieser doppelte Artikel weg, so ist es um die ganze christliche Religion gethan", wenn es auch wenige Menschen geben mag, „die sagen können, daß ihnen niemals dergleichen Gedanken eingekommen wären, ob es auch so sei, was man von der Unsterblichkeit der Seele hört". Spener weiß, daß die Auferstehung des Leibes aus Beispielen in der Natur nicht erwiesen werden kann, auch nicht aus der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, denn diese erfordert höchstens die Unsterblichkeit oder genau genommen nur die Fortdauer der Seele bis zu einem bestimmten Termin, an welchem der Gerechtigkeit Genüge geschehen wäre. Es bleibt also ein auf Offenbarung beruhender Glaubenssatz, für den man schließlich nur auf die Allmacht Gottes rekurrieren kann (Mißbr. der Sprüche 73. Gl. L. 258 ff. 1151 ff. Ep. And. 1, 351. De conformatione creaturae rationalis ad creatorem F., 3 ff. L. Bed. 1, 107 f. Glaubenstrost II, 600 ff.). Die Auferstehung führt Eltern, Kinder, Freunde &c. wieder zusammen. Und zwar giebt es trotz Petersen und Offenb. Joh. 20 nur eine einmalige Auferstehung, wie Bed. 4, 33 ff. weit=

läufig erwiesen wird. — Das jüngste Gericht ist ein doppeltes, ein spezielles, gleichsam vorläufiges, nach dem Tode des Einzelnen, ein allgemeines, gleichsam bestätigendes, bei der allgemeinen Auferstehung. Seligkeit und Verdammnis treten alsbald nach dem vorläufigen Gericht ein. Eine Zwischenstufe und einen Zwischenzustand giebt es nicht, und das Gebet für die Toten hat die lutherische Kirche mit Recht aus dem Gottesdienst entfernt (Gl. L. 1423 ff. Rettung gegen Grabe 261 ff.). — Die Höllenqual besteht nicht nur im Ausschluß aus der Gemeinschaft Gottes, sondern in positiven Strafen und Schmerzen, welche Leib und Seele treffen. Zweifel an der Ewgikeit der Höllenstrafen sind zwar natürlich und menschlich, aber durch allzu deutliche und zwingende Zeugnisse der h. Schrift ausgeschlossen (Gl. L. 1302 ff. Glaubenstrost 1. 295. L. Bed. 1, 75; 3, 667. Cons. 3, 780b.).

Was man als die eigentliche Substanz der ökumenischen und lutherischen Orthodoxie anzusehen gewohnt ist, Inspiration der Schrift, Dreieinigkeit, Gottheit Christi, Erbsünde, stellvertretende Genugthuung, Rechtfertigung aus dem Glauben, Wiedergeburt in der Taufe, leibliche Auferstehung 2c., das alles war also Spener in einer Art und Weise in Fleisch und Blut übergegangen, daß seine kritischen, skeptischen, subjektivierenden und moralisierenden Neigungen und Tendenzen, von denen im Folgenden die Rede sein wird, diesen Kern seines Kirchenglaubens nicht zu zerstören vermochten. Nur wenn man diesen Umstand im Auge behält, kann man das Verhältnis Speners zur Orthodoxie richtig würdigen und verstehen, wie er die Berechtigung in sich fühlte, als ein in der Lehre getreuer Sohn seiner Kirche angesehen zu werden, wiewohl seine Theologie Ansätze genug enthält, welche thatsächlich über die Orthodoxie hinausführen, ja mit derselben unvereinbar sind.

Zweites Kapitel.

Speners kritisches Verhältnis zur Orthodoxie im Allgemeinen.

1. Unterscheidung zwischen esoterischer und exoterischer Theologie.

Was zunächst geeignet ist, ein gewisses Mißtrauen gegen Speners Orthodoxie zu erregen, ist der Umstand, daß er ausgesprochenermaßen zwischen einer esoterischen und exoterischen Behandlung theologischer Fragen unterscheidet und in vielen Stücken eine Akkomodation an die Kirchenlehre aus Zweckmäßigkeitsgründen für erlaubt, ja geboten hält.

So enthält Speners Katechismus, die „Erklärung der christl. Lehre", das orthodoxe System im ganzen Umfang, so weit es irgend katechetisch verwertbar schien. Spener beruft sich auf diese Schrift, als in welcher der Inhalt seiner Lehre jedermann vor Augen liege, ja er hat zum Teil zum Beweis seiner Orthodoxie diese Katechismusfragen drucken lassen (Cons. 3, 600). Von ebendemselben Werk aber sagt Spener in vertraulichen Schreiben nicht nur, wie er bei der Abfassung mit Fleiß darüber gewacht habe, ut in orthodoxia nemo quidquam quod carpat reperiat, sondern auch Folgendes: Immo me unum et quod ecclesiae utile indico si respicere licuisset, non paucas praetermisissem materias et plerasque determinationes, quae non eadem luce in S. codice radiant, sed longius inde derivandae sunt (Cons. 3, 170. 175). Spener empfindet also für seine Person Vieles von dem mitgeteilten Stoff als Ballast von zweifelhaftem Wert, und er hat diesen nur mitgeführt, wie er im Weiteren sagt, um vor Mißdeutungen und Verdächtigungen geschützt zu sein.

Greifen wir speziell die Abendmahlslehre heraus, so fehlt es, wie gesagt, nicht an orthodoxen Äußerungen Speners. Sie verlieren aber dadurch sehr an Wert, daß er in einem Brief aus dem Jahr 1671 bekennt, wie er in dieser Sache abweichende Meinungen leicht ertragen könne, ja seine Sonderansicht habe, die er aber lieber für sich behalten wolle, um nicht durch deren Veröffentlichung zu den schon vorhandenen Streitigkeiten neue zu erregen (Cons. 2, 15 f.).

Auf eine Anfrage wegen des Exorcismus und des elenchus nominalis schreibt Spener: „Ich hätte billig Bedenken, in solcher Sache meine Meinung zu sagen, aus Betrachtung meines Zustandes, da so Vieler Augen auf mich gerichtet und begierig sind, etwas von mir zu finden oder aufzufangen, um mich irriger Lehre zu beschuldigen; daher ich publice herauszulassen mich nicht resolvieren würde." Er äußert sich jedoch brüderlich in der Voraussetzung, daß der Adressat das Schreiben „für sich behält" (Bed. 3, 377. 381).

In öffentlichen Kundgebungen bleibt Spener friedenshalber gern bei den „üblichen Redensarten", weil bei dem vorhandenen Mißtrauen und der vorhandenen Engherzigkeit jede Neuerung verdächtig macht und Schaden bringt (Bed. 1, 692). — Darum hätte er auch seine Privatbriefe nicht gern alle publiziert, weil er hier manchmal einen freieren Ton der Behandlung angeschlagen habe, wie denn in privaten Äußerungen jedermann eine größere Freiheit gestattet sein müsse. Zwar, meint er, enthielten auch seine Briefe nichts direkt der Kirchenlehre Widersprechendes, wenn sie billig beurteilt werden; doch verlangt er von Gegnern, daß sie seine Theologie nur nach seinen öffentlichen Schriften beurteilen sollen (Cons. 3, 695).

In ausgedehntem Maße macht Spener namentlich Anhängern und Parteigängern, die ihm unbequem werden, die Zumutung, im allgemeinen Interesse sich zu akkomodieren, und er läßt so indirekt erkennen, wie geläufig ihm dieser Grundsatz war. „Skrupel" an der Kirchenlehre, sagt er, sind an und für sich erlaubt, sofern wir die Kirchenlehre immer wieder nach der Schrift zu prüfen berechtigt sind. Doch soll man so lange wie möglich sich enthalten, das als Irrtum zu bezeichnen, was die Kirche für Wahrheit ausgiebt, und „solche Krankheit heimlich tragen". Man betrügt sich ja selbst leicht mit einem falschen Licht, und auch wenn dies nicht der Fall ist, pflegt der Schade, den man durch das gegebene Ärgernis anrichtet, größer zu sein als der Nutzen (Bed. 4, 732. L. Bed. 2, 267). Er rät einem Freund, seiner besondern Ideen von „innern Reden Gottes mit der Seele u. dgl." bei „andern solcher Dinge Unverständigen" nicht zu gedenken, denn „es gehören diese Perlen nicht den Tieren, die sie zertreten und uns darüber zu zerreißen suchen" (L. Bed. 1, 349). Die häufigen Mahnungen und Warnungen an Freunde, welche Lehrexcesse begehen, sind meistens nicht motiviert durch einen eigentlichen Abscheu vor den betreffenden Irrlehren und

nicht dahin gerichtet, derartige Sondermeinungen an und für sich zu bekämpfen, sondern haben lediglich den Zweck, die Freunde von öffentlicher Vertretung und Behandlung ihrer Meinungen abzuhalten, damit Ärgernis vermieden werde, denn „es muß sorgfältig verhütet werden, daß wir auch nicht einen Schein der Schwächung der Orthodoxie von uns geben, sondern unsere Worte nach der Regel wohl examinieren, damit wir nicht zu Lästerungen Gelegenheit geben, ja die Lästerung bekräftigen, als verletze das Studium der Gottseligkeit die Reinigkeit der Lehre“ (Bed. 1, 198).

Dieser Grundsatz bezeugt auf der einen Seite den kirchlichen Sinn Speners, vermöge dessen er das Wohl des Ganzen höher anschlägt als das Bedürfnis und die Berechtigung, jeden persönlichen Einfall zur Geltung zu bringen. Auf der andern Seite sind aber in dieser Unterscheidung zwischen esoterischer und exoterischer Theologie die Ansätze enthalten zu einem gefährlichen theologischen Doppelspiel, welches thatsächlich der Theologie Speners einen zwitterhaften Charakter aufprägt, der seinen Gegnern nicht entging und für seine Anhänger ein bedenkliches Beispiel abgab, sofern diese überhaupt geneigt waren, auf eine so vorsichtige Abwägung ihrer theologischen Äußerungen sich einzulassen.

Spener ist nicht der erste, aber nicht der geringste unter den Theologen des 17. Jh., welche der naiven Gleichsetzung der Kirchenlehre und persönlicher religiöser Überzeugung ein Ende bereiteten.

2. Das Streben nach Vereinfachung und Konzentration des dogmatischen Stoffes.

Speners Streben war darauf gerichtet, der Überwucherung des dogmatischen Stoffes durch die Vereinfachung des dogmatischen Apparats Grenzen zu setzen und den Lehrkomplex durch planmäßige Unterscheidung des Wichtigeren und Unwichtigeren zu centralisieren.

Häufig verweist Spener als auf ein verlorenes Ideal auf die „apostolische Einfachheit“ (die „alte Simplizität“, die pristina piscatoria simplicitas, ea simplicitas doctrinae, quae antiquis temporibus floruit), die es möglich machte, in weniger als einer Stunde den ganzen Inhalt des christlichen Glaubens vorzutragen, eine Einfachheit, deren auch Luther im Vergleich mit seinen Nachfolgern sich rühmen dürfe, und auf die Spener die ganze Theologie wieder zurückzubringen wünschte. — Häufig klagt er über die Subtilitäten und über die „absonderlichen Determinationes“, in welche die Dogmatik

mit der Zeit sich verrannt hat, über eine Sophistik und Scholastik, welche fremdartige, der heidnischen Philosophie entlehnte Gesichtspunkte in die Behandlung der Theologie eingetragen hat, vielfach nur um voces et phrases sich dreht, „außer und über die Schrift klug und witzig“ sein will, „zwar das Fundament des Glaubens aus der Schrift behalten, aber so viel Holz, Heu, Stoppeln menschlichen Fürwitzes darauf gebaut hat, daß man jenes Gold kaum mehr sehen kann“ (Pia des. 19 ff. 33. 140. Bed. 3, 181 f. 452. Cons. 1, 27 f. 242; 3, 218. 317 f. 321.). — Geradezu als einen Grundsatz stellt es Spener auf, daß man nicht sowohl darauf aus sein solle, „neue Glaubensartikel zu setzen“ und damit „neue Streitigkeiten“ zu erregen, als vielmehr denen wehren, welche sich solches unterfangen haben und noch unterfangen; damit machte man sich um das Christentum besser verdient. Von diesem Gesichtspunkt aus hat es Spener mit Freuden begrüßt, daß die Obrigkeit die Streitigkeiten zwischen den Wittenbergern und Helmstedtern verbot, und mit Besorgnis sieht er 1680 dem Wiederausbruch derselben entgegen (Bed. 3, 181. 570. Vorrede zur Gl. L.).

An die Stelle der theologia scholastica sollte wieder eine theologia biblica treten. Man sollte — aufs schärfste formuliert Spener diese Forderung Cons. 1, 347 — von Rechts wegen ganz innerhalb der Schranken der biblischen Terminologie sich halten. Quam bene mereretur de ecclesia, qui universam nostram theologiam meris Spiritus Sancti indubitatis verbis consignaret. Die Dogmatik sollte nichts anders sein als eine geordnete Uebersicht der biblischen Theologie (de impedimentis studii theologici; Beantw. d. Unfugs.). Hier knüpfte der Streit an über die Berechtigung der systematischen Theologie. Die Pietisten verwerfen, sagte man, die systemata und compendia theologica und wollen die Theologie einzig und allein aus der Schrift schöpfen (Walch 2, 100 ff.).

So richtig der Spenersche Standpunkt in der Hauptsache war, und so berechtigt das demselben zu Grunde liegende Interesse — zumal unter den gegebenen Verhältnissen —, so wenig darf doch verkannt werden, daß eine derartige dogmatische Rückbildung dem Bedürfnis und der Bedeutung dogmatischer Ausbildung und Fortbildung nicht genügend Rechnung trägt. Auch kann eben der dogmatische Gehalt der Schrift nicht so einfach summiert und registriert werden, wie Spener es sich bei seiner Auffassung der Schrift als einer in sich durchaus einheitlichen Größe dachte, und

erfordert gerade die Herausarbeitung ihres wesentlichen Inhalts eine fortgesetzte dogmatisch-theologische Arbeit.

Während nun Spener bei solchen Klagen und Wünschen für gewöhnlich im Dunklen läßt, was eigentlich für ihn zum Kern des überlieferten dogmatischen Systems gehört und was verhältnißmäßig überflüssig und nebensächlich an demselben ist, versucht er es an einigen Stellen, das Wesentliche genauer zu bestimmen, die „Grundlehren, auf denen unser Heil und Glaube ruht, welche schlechterdings notwendig sind," gleichsam herauszuschälen. Das Resultat ist folgendes: Die Hauptsache ist die Erkenntnis unseres Unheils und Unvermögens, der Glaube an Christus den Sohn Gottes, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist, der für uns genug gethan, Vergebung und Versöhnung uns erworben hat, aber auch Kraft und Antrieb zu einem neuen Leben uns giebt und Norm und Regel desselben für uns ist. Oder noch kürzer und einfacher: „Der Grund unsers ganzen Glaubens ist Jesus Christus, der uns von Gott gemacht zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung" (Fht. d. Gl. 80 f. E. G. S. 2, 138 ff. L. Bed. 1, 314 ff.).

Auch im Einzelnen ist Spener bestrebt, das bloße und breite Auseinander und Nebeneinander dogmatischer Sätze zu lebendiger Einheit zusammenzufassen. Inbezug auf die Lehre von den Eigenschaften Gottes führt er in einer Predigt vom Jahre 1701 (Ev. And. 458 ff.) aus, wie die verschiedenen Eigenschaften Gottes eigentlich nur für unsere Begriffe auseinanderfallen, indem sie an sich nur verschiedene Seiten des einen göttlichen Wesens darstellen, wie z. B. die Barmherzigkeit und die Gerechtigkeit Gottes sich nicht nur nicht widersprechen, sondern in ihrem tiefsten Grunde eins und ungetrennt sind. Wie weit führt diese, in ihrer Art freilich auch bei Spener vereinzelt dastehende Aeußerung über den herkömmlichen Schematismus hinaus, der immer mehr in die Breite statt in die Tiefe ging.

Auch auf die apologetische und polemische Arbeit weiß Spener die gebotene Centralisierung der Theologie richtig anzuwenden. Es kann, sagt er, nicht so sehr darauf ankommen, den Ungläubigen und Irrgläubigen die einzelnen Artikel des Glaubens nach Art einer philosophischen Wissenschaft beizubringen. Es gilt vielmehr, ihnen die Hauptsache, das Verdienst und die Kraft Christi, persönlich nahezubringen und von diesem Mittelpunkt aus wird und muß der h. Geist ihnen weitere Erkenntnis und Erleuchtung zu Teil werden lassen (Sendschr. v. 1677 S. 32 ff.).

Die von Spener angestrebte Konzentration des dogmatischen Stoffes bedeutet offenbar nicht nur eine quantitative Vereinfachung desselben, sondern, was noch wichtiger ist, eine Vertiefung der dogmatischen Auffassung und im Zusammenhang damit eine veränderte qualitative Wertschätzung dogmatischer Thesen und Probleme, wie dieses weiterhin noch besonders besprochen werden soll.

3. Zurückhaltung des theologischen Urteils und freiere Bewegung gegenüber der dogmatischen Tradition.

Entgegen dem herrschenden Bestreben, dogmatisch Alles bis ins Kleinste zu definieren und im Himmel und auf Erden nichts unentschieden zu lassen, befleißigt sich Spener, vermöge einer vernünftigeren Einsicht in die Grenzen theologischer Erkenntnis und seiner Nüchternheit und Besonnenheit überhaupt, einer gewissen Mäßigung und Zurückhaltung des theologischen Urteils in streitigen Fragen. Er sucht sich und anderen einen gewissen Spielraum, eine gewisse individuelle Selbständigkeit und Unabhängigkeit der theologischen Überzeugung gegenüber der dogmatischen Tradition und der Autorität der theologischen Schule zu wahren.

Alle Lehre, sagt Spener, prüft er darauf hin, 1) ob der Grund des Glaubens, die Herleitung der Seligkeit allein aus der Gnade Gottes in Christo noch fest stehe; 2) ob sie ganz deutlich aus Gottes Wort erwiesen sei oder auf eine von selbst einleuchtende Weise daraus folge. Kann letzteres nicht klar erwiesen werden, so läßt er die Frage auf sich beruhen. Nur was die Schrift klar und deutlich bezeugt, nimmt er als sicher und verbindlich an; über Weiteres zu urteilen ist er „gern langsam und behutsam“ (Bed. 3, 420 f.).

Namentlich in den Predigten Speners zeigt es sich oft, wie er es versteht, bescheiden und verständig da Halt zu machen, wo der Boden der Schrift ihn verläßt. In der Lehre von der Dreieinigkeit will er seinen Fürwitz nicht üben (Kat. Pred. 934 ff.). In der Engellehre bemüht er sich offenbar, genau die durch die Schrift gezogenen Grenzen innezuhalten (Gl. L. 1207 ff. Thät. Christentum 1, 533 ff.). In der Dämonologie fühlt er sich verpflichtet, als in einer verborgenen, dunklen und gefährlichen Sache, sehr vorsichtig zu sein. Auf Anfragen wegen Zauberei antwortet er nicht gern „wegen der großen Ungewißheit“ des Gegenstandes (Bed. 4, 699), während gerade in diesem Punkte sein Zeitalter durch unver-

schämte Zuversichtlichkeit seiner vermeintlichen Erkenntnisse sich auszeichnete. Jeder metaphysischen Erörterung über die Art der ewigen Zeugung des Sohnes Gottes geht er aus dem Wege. „Von der Art solches Zeugens oder Geburt können wir nichts Ausführliches melden, als welches unter die Tiefen der Gottheit gehört. Uns soll genügen, insgemein zu wissen, daß die Schrift von einem Sohn und Zeugen redet, und das Zeugen ein Mitteilen des Wesens in sich fasse. Weiter können wir nicht kommen, noch Dinge erforschen, die uns zu hoch sind, über das hinaus, was uns geoffenbart ist" (Predigt über des Sohnes Gottes wesentliche Gottheit von 1701. Ep. And. 1, 404. Gl. L. 148 ff.) So fest ihm die jungfräuliche Geburt steht, so rechnet er doch die Frage, „an semen Mariae, ex quo caro Christi formata, a labe originali immune vel eo infectum statuendum sit", zu den Fragen, quae ad cathedram quam suggestum potius spectant, und nur widerwillig geht er an deren Beantwortung (Cons. 1, 25 ff.). Als die Wittenberger es ihm als Irrlehre anrechneten, daß er zwar die übernatürliche Empfängnis lehre, von der Geburt selbst aber sage, sie sei natürlich (nicht utero clauso) vor sich gegangen, und daß er somit nur ein und nicht zwei Wunder in dieser Sache statuiere, weist er nach, wie diese Frage unter orthodoxen Theologen annoch streitig und seine Auffassung wohl berechtigt sei (Aufr. Üb. 161 ff. Lauterk. I, 1, 114.) Über die Anbetung Christi in statu exinanitionis will er sich in keine Subtilitäten einlassen (Cons. 1, 89). Bei Besprechung der Himmelfahrt macht Spener in nahezu drastischer Weise jedesmal Halt vor der Wolke, die Christum verbarg. „Weiter zu forschen" lehnt er ab und stellt das Verborgene Gott anheim (Gl. L. 612 ff. Ep. And. 2, 371). Der dogmatischen Konsequenzmacherei wehrt Spener auf einem Punkte, auf welchem das natürliche Gefühl gegen dieselbe ohnehin stets erfolgreich reagiert hatte, ich meine die Verdammnis der ungetauft sterbenden Kinder. Spener hatte hier so unanfechtbare Gewährsmänner für sich, daß er eines förmlichen Angriffs in diesem Punkt überhoben war. Nur das wurde ihm vorgeworfen, daß er nicht nur ungetaufte Christenkinder, sondern auch Juden- und Türkenkinder von der Verdammlichkeit der Erbsünde „ausnehme". Spener beruft sich mit Recht darauf, wenn man von Ausnahmen reden wolle, so sei auch bereits die Seligsprechung ungetaufter Christenkinder eine Ausnahme und gleichsam eine Lücke im System. Er nenne es aber gar nicht gern eine Ausnahme, wenn ungetauften Kindern die Selig-

keit zugesprochen werde. Der Artikel von der Erbsünde besage eben nur, was die Erbsünde an sich verdiene, nicht aber „was Gottes Barmherzigkeit auch außer der gemeinen Ordnung thun könne“ (Aufr. Üb. 141. Gl. L. 1306).

Über die Art, wie der Leib Christi im Abendmahl gegenwärtig ist und genossen wird, will Spener kein Urteil fällen, nicht einmal eine Ansicht äußern. Er bleibt einfach bei dem Buchstaben der Schrift. Näheres „wissen wir nicht“ und wir „bekümmern uns auch nicht darum, wie der Herr solches ins Werk setze“; ja es geht über die christliche Bescheidenheit hinaus, das Nähere erforschen zu wollen (Kat. Pred. 591. Bed. 3, 75). Habet anima pia, quo contenta est, habere se Dominum laeta, de modo, qui revelatus non sit, parum cogitans (Cons. 1, 191). Es heißt, „in die geheime Kanzlei Gottes einen Eingriff thun“, wenn man Tag und Jahr des jüngsten Tages voraussagen will (Ep. And. 2, 369). Die Auferstehung der Toten betreffend will Spener „keine fürwitzigen Fragen“ berühren (Kat. Pred. 327). Art und Inhalt der ewigen Seligkeit läßt sich nicht näher beschreiben (E. G. S. 1, 98. Gl. L. 258 ff.). Himmel, Paradies ꝛc. sind nur bildliche Ausdrücke, die unserer kindlichen Schwachheit sich anbequemen (Gl. L. 743 ff.).

Bei dieser Begrenztheit unserer theologischen Erkenntnis muß dem Einzelnen ein gewisser Spielraum gewährt und eine gewisse Freiheit der Bewegung gestattet werden. Handelt es sich um „Hauptsachen“, so kann und darf man allerdings nicht neutral bleiben (Bed. 3, 263). Handelt es sich aber um Nebensachen — und das ist nach Speners Überzeugung in den obschwebenden theologischen Streitigkeiten meistens der Fall (Cons. 3, 220) —, so darf allerdings auch ein Theologe mit seiner Ansicht und Stellungnahme zurückhalten. Spener will die Mittelstraße gehen zwischen übertriebener dogmatischer Akribie und dogmatischer Indifferenz. Denn es ist allerdings nicht genug, bloß die pietas überhaupt zu urgieren und alle Dogmen, die nicht buchstäblich in der Schrift stehen, für gleichgiltig zu erklären —; ebensowenig aber ist es wohlgethan, aus falschem Eifer aus jeder Schulfrage etwas Trennendes zu machen und der christlichen Freiheit keinen Spielraum zu lassen (Cons. 1, 90 f.). Einhelligkeit in allen Nebenfragen ist bei aller Anstrengung doch niemals zu erreichen, wie die Geschichte lehrt. Die menschliche Schwachheit schon bringt es mit sich, „daß auch der rechtgläubige Verstand neben dem Licht des

Geistes, darin man die Wahrheit erkennt, seine Finsternis behält, darin, weil das Wissen noch Stückwerk ist, Unwissenheit und Irrtum Raum haben" (E. G. S. 2, 274). Was außerhalb der „Grundlehren" ist, gehört darum in das Gebiet der Freiheit. Wo solche Freiheit im Schwang ist, da wird freilich der papistischen Herrschaft über die Gewissen ein Riegel vorgeschoben. Und dahin, sagt Spener im Hinblick auf die entgegengesetzten Bestrebungen der Orthodoxie, wird es auch Gott, die Gegner mögen sich sperren, wie sie wollen, zu seiner Zeit, obwohl voraussichtlich erst durch vorhergehende schwere Gerichte bringen (Böll. Abf. Pfeiffers 288). Der Friede ist nur herzustellen nach der Regel „in necessariis veritas (unitas), in non necessariis libertas, in omnibus caritas (Cons. 3, 794. Vgl. S. 80).

Wie es in der Heilsaneignung selbst individuelle Unterschiede giebt, dergestalt, daß bei den einen die Bekehrung eine allmähliche, bei andern eine plötzliche ist, bei den einen der Durchgang schwerer, bei den andern leichter, und überhaupt die Wege Gottes mit den Einzelnen verschieden sind (Bed. 1a, 197; 3, 476. 588), so muß auch inbezug auf die Wertung theologischer Anschauungen, z. B. die Wertschätzung der Mystik, dem Geschmack des Einzelnen ein gewisser Spielraum gelassen werden. Scio diversos hominum esse gustus, nec quod uni aut pluribus, idem omnibus esse ad palatum (Cons. 3, 435). Vor allen Dingen aber verdient Berücksichtigung, was das Gewissen des Einzelnen tragen und fassen kann. Wohl hat die Kirche Recht und Macht, der Lehrordnung halber gewisse dogmatische termini zu fixieren, z. B. von drei „Personen" in der Gottheit zu reden. Doch dürfen diese termini niemand aufgedrungen werden, der Gewissensbedenken dagegen hat, wenn er im Übrigen die Lehre rein erhält. Man muß es z. B. Gottes Güte anheimstellen, ob sie nicht mit einigen gottseligen Seelen Geduld tragen möge, die das Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit nicht fassen. Gegen Schelwig, der diese Weitherzigkeit ihm vorwirft, kann Spener sich auf Nikol. Hunnius (vgl. S. 112) Epitome credendorum berufen, der zu seiner Zeit noch ungerügt sagen durfte: „Weil diese Art zu reden (von drei Personen in der Gottheit) in der Schrift nicht zu finden, sondern man hat sie in der alten Kirche zur Widerlegung der Ketzer brauchen müssen, so ist niemand daran gebunden, daß er eben dieselbe brauche, und sich selber darüber peinige, wie er das Wort Person eigentlich verstehen soll; sondern es ist einem ein-

fältigen Herzen genugsam zu wissen und zu glauben, daß der Vater, der Sohn und der heilige Geist seien der einige, wahre, lebendige Gott" (L. Bed. 3, 334. Pred. über 1. Joh. 520. K. G. S. 2, 1239. Vert. d. Zeugnisses 27 ff. Böll. Abf. Schelw. 88).

Kann man die kirchliche Terminologie nicht jedem aufzwingen, so sind auch umgekehrt nicht alle Redensarten (als z. B. von dem inneren Menschen, von dem Licht des Geistes, von der Ruhe und Stilligkeit der Seele, von der Einwohnung Christi u. dgl.) zu verwerfen und zu verketzern, bloß weil sie neu und ungewohnt sind. Den Ausspruch Luthers „Ich bin Christus" hat Spener zum Teil nur deshalb verteidigt, um zu zeigen, „was für eine Freiheit bisher die christliche Kirche gelassen habe, wo jemand eine andere, nicht eben gewöhnliche Formel zu brauchen beliebte", während es nun leider dahin gekommen sei, daß Theologen alles, was sie nicht in ihren locis communibus finden und in ihren disputationibus gelesen, für verdächtig und enthusiastisch ausschreien. Hat doch Einer im Vertrauen sich vernehmen lassen, es sei — wegen des Kampfes der Orthodoxie gegen Enthusiasterei — „gefährlich, auch nur vom Geist zu reden" (Bed. 3, 620 f. L. Bed. 3, 49 ff. Cons. 1, 123. E. G. S. 1, 204. Reisepostille 656. Allg. Gottesg. 1, 326).

Die Spitze dieser freiheitlichen Tendenz richtet sich gegen jene dogmatische Tyrannei der theologischen Schule, akademischer Fakultäten und geistlicher Körperschaften, welche ihre Sätze, Entscheidungen und Verdammungsurteile als allgemein verbindlich ausgeben wollen. Aufs höchste ist Spener diese Manier offizieller Verketzerung zuwider, welche geradewegs ins Papsttum hineinführe; ja, schließlich sei es noch besser, einen Papst als viele Päpste zu haben (Bed. 1, 590; 3, 268 ff.).[1]) Spener für seine Person hütet sich vor nichts mehr als vor dem Richten anderer in Glaubenssachen (Vorrede zur Gl. L.). Wo er den rechten Grund des Glaubens findet, ist er gewohnt, auch schwere Irrtümer und Verstöße mit Geduld und Erbarmen anzusehen und zu ertragen (Bed. 4, 114). Ein Vorzug der reformierten Kirche ist es, daß sie in Nebenpunkten größere Freiheit gewährt; Spener wünschte, daß es bei den Lutherischen auch so wäre (Bed. über einige Punkte 1692).

---

[1]) Nippold (Handb. d. n. K. G. II., 206) führt folgende Weissagung Speners an: „Gott wird ein stärkeres und schlimmeres Papsttum aufkommen lassen, weil wir die päpstlichen Maximen uns allzusehr haben gefallen lassen."

Eine bedauerliche Unsitte und Unfreiheit erblickt Spener auch darin, daß es zur Behauptung der Wahrheit einer These nicht mehr genügt, sich auf die Schrift zu berufen, sondern man den Nachweis der Übereinstimmung mit anerkannten kirchlichen Lehrautoritäten, mit der dogmatischen Tradition, zu erbringen hat. So fügt er seinen Pia des. „Zeugnisse" bei für seine Idee von der Bekehrung der Juden und vom Fall Babels, „weil es ja leider," wie er fast spöttisch bemerkt, „dahin gekommen, daß man nichts mehr kühnlich sagen darf, man zeige denn auch, daß andere Menschen solcher Wahrheit beigepflichtet haben. Tanquam Spiritus Sanctus humana egeret confirmatione!" (Bed. 3, 256; vgl. Allg. Gottesg. 1, 3). Und ausführlich behandelt er einmal in diesem Sinne die Frage, „was für Nutzen die Beistimmung alter und neuer Lehrer habe in Beweisung der Glaubenssachen" (E. G. S. II, 180 ff.).

Freiere Bewegung sucht Spener insonderheit auch auf dem Gebiete der Schriftforschung, Schriftauslegung und Schriftbenutzung (vgl. namentlich „de impedimentis studii theologici" und „Vorrede vom nützlichen Lesen der h. Schrift", auch Fischer, Spener comme exégète, 1862 S. 18—40).

Zwar die Auffassung der Schrift als eines in sich einheitlichen und wörtlich verbindlichen Lehrkodex tastet er nur sehr schüchtern an. Immerhin ist zu beachten, daß dem S. 388 erwähnten Zeugnis über die Wortinspiration unvermittelt folgende Äußerung in einer Predigt gegenübersteht: „Wir dürfen nicht denken, daß der h. Geist selbst oder durch einen Engel den Schriftstellern hätte Worte zurufen oder dieselben diktieren lassen, sondern er hat ihnen die göttlichen Wahrheiten durch eine innere Erleuchtung ins Herz gegeben." Ja, Spener spricht sogar im Weiteren von der „Schale" und von dem „Kern der göttlichen Wahrheiten", von einem „Innerlichen" und „Äußerlichen" an der Schrift (Glaubenstrost I, 828 ff.). Auch gestattete sich Spener, zu behaupten, der Stil der h. Schriftsteller sei nicht gleichmäßig, sondern der h. Geist habe sich der Individualität derselben angepaßt; deshalb sei auch das Griechisch des N. Testaments nicht überall gleich zierlich und reinlich. Von seinen Gegnern wird ihm deshalb der Vorwurf gemacht, er habe in verächtlicher Weise den h. Geist beschuldigt, unrein griechisch gesprochen zu haben (Cons. 1, 47; 3, 631 f.). — Besonders wahrt sich Spener das Recht, an der Übersetzung Luthers Kritik zu üben, die mit dem Original auf gleiche Stufe zu stellen man nur allzu geneigt sei.

Wie hoch das Verdienst Luthers zu schätzen ist, so ist doch seine Übersetzung der Verbesserung in manchen Punkten fähig und bedürftig, wenn sie auch keine Fehler enthält, welche das Heilsinteresse berühren. Eine Übersetzung kann überhaupt nie vollkommen den Sinn des Originals wiedergeben, und so ist, genau geredet, nur der Grundtext Gottes Wort (Bed. 3, 753. Cons. 1, 72 ff.). Nur die Aufsehen erregende Art, in welcher Francke in seinem Observationes biblicae an der Übersetzung Luthers Kritik übte, nicht die Sache selbst mißbilligte Spener (Kramer 324. Bed. 3, 954 f. Cons. 3, 758).

Wichtiger ist, daß Spener überhaupt die Autorität der h. Schrift mehr geistig als mechanisch, mehr auf ihren Inhalt als auf ihre Form zu begründen bestrebt ist (Erkl. d. chr. L. Frage 1 ff. Thät. Christ. 2, 598 ff.). Die gewöhnlichen theologischen Argumente für die Göttlichkeit der h. Schrift — das fühlt er — sind wohl Vehikel des Glaubens, haben aber an sich keine zwingende Kraft für den Glauben, „als der keine Konklusion eines Syllogismus sein kann“ (Bed. 1, 40). Was die Orthodoxie zwar nicht vergessen hatte, aber hinter formalistischen Argumenten zurücktreten ließ, das testimonium spiritus internum, stellt Spener als eigentlich einzige Ausschlag gebende Instanz hin. — Diese Auffassung hat zur Folge, daß die biblischen Schriften nach ihrem verschiedenen Inhalt und Gehalt verschieden gewertet werden müssen. In dieser Allgemeinheit stellt zwar Spener diese Forderung nicht auf. Einen bemerkenswerten Anfang dazu macht er aber durch die geflissentliche Hervorhebung des verschiedenen Wertes des A. und N. Testaments für Theologie und religiöse Erbauung. Im N. Testament liegt eine höhere Stufe der Offenbarung vor. Mit Rücksicht auf die mißbräuchliche Verwertung alttestamentlicher Stellen in sittlichen Fragen sagt Spener z. B.: „Im A. Testament hat Gott den Frommen mehr nachgesehen, wie man den kleinen Kindern, die noch zu wichtiger Freude wenig tüchtig sind, gestattet, an ihrem Puppenwerk und Spielzeug ihre Freude und Ergötzung zu haben.“ Spener will die den Vätern im Alten Testament geschenkte Gnade nicht verringern, aber auch nicht „beide Testamente einander allzugleich machen, wie einige thun, daß wir jetzt kaum irgend welchen Vorzug vor den Alten behalten.“ Gewöhnlich formuliert Spener den dogmatischen Unterschied beider Testamente dahin, daß das N. Testament eine ungleich größere Helle und Deutlichkeit besitze (Bed. 4, 23 f.

Mißbr. der Sprüche 12. 14 f. Thät. Christent. II, 519. Gl. L. 820 f. 857. 1079. L. Pfl. 1, 153. Reisepost. 958 f.).

Als Ausleger der Schrift folgt zwar Spener im ganzen der herkömmlichen kritiklosen harmonistischen Stellenbenutzung, doch bemüht er sich im Einzelnen vielfach, dem Zusammenhang und den wirklichen geschichtlichen Verhältnissen gerecht zu werden. Er hat Sinn dafür, wie man die Schrift nur diskreditiert, wenn man, um die genaue Erfüllung prophetischer Weissagungen im Neuen Testament nachzuweisen, die Texte gewaltsam behandelt. Von der allegorischen Auslegung will er nur mit größter Vorsicht Gebrauch gemacht wissen. Die Beobachtung des Zusammenhangs und des historisch-grammatischen Sinnes verdankt er neben den Anregungen der Straßburger Schule nicht zum wenigsten reformierten Exegeten, die, meint er, im Allgemeinen den lutherischen überlegen sind (Cons. 3, 421), wie er denn mit ihnen genauer bekannt und von ihnen stärker beeinflußt ist, als er für gewöhnlich zu sagen für gut findet. Johann Coccejus (gest. 1669) schätzt er als einen Exegeten, dessen Fleiß dahin geht, nicht Anderer Meinungen in den Text hineinzutragen, sondern den Sinn des Textes selbst, frei von aller menschlichen Autorität zu ermitteln. Ebenso schätzt er Hugo Grotius (vgl. S. 141); er kennt und empfiehlt des Matthias Polus „Synopsis Criticorum aliorumque interpretum 1669 ff.“, sowie des Paul Tossanus (gest. 1629) biblische Anmerkungen (Bed. 1, 331; 3, 256. 310. Cons. 3, 148. 454).

Häufig wendet sich Spener gegen den exegetischen Terrorismus, der jede von dem herkömmlichen Geleise abweichende Auslegung von vornherein in den Bann thun, der Forschung keinen Spielraum lassen, ja nicht einmal dulden will, daß man gewisse exegetische Fragen als noch ungelöst bezeichnet und behandelt. Dem ängstlichen Traditionalismus gegenüber betont er, daß ein Fortschritt in der Erforschung und Auslegung der heiligen Schrift stattfinden soll und kann, wenn auch in den Grenzen der analogia fidei; denn die heilige Schrift ist ein Bergwerk, aus dessen Tiefen man immer mehr herrliches Erz durch gottseligen Fleiß an den Tag bringen kann, Wahrheiten, die manchen neu scheinen mögen, und doch alt sind, weil der heilige Geist sie in die Schrift hineingelegt hat (Bed. 3, 953). Speners freiere exegetische Stellung wird von Pfeiffer als Scepticismus exegeticus verschrieen. Allerdings, sagt Spener, soll man helle und klare Sprüche der Schrift nicht ungewiß

machen, es kommt aber eben darauf an, zu untersuchen, welches die hellsten und klarsten Sprüche sind. Er beruft sich auf den Vorgang Luthers, der gelegentlich gesagt habe: „Hier gebe ich mich gefangen, denn ich nicht gewiß bin, wovon der Prophet redet; ich will dem heiligen Geist die Meisterschaft lassen." Würden, setzt Spener hinzu, die späteren lutherischen Exegeten Luther in dieser „Moderation" gefolgt sein, „so würden weniger ungewisse Dinge andern aufgedrungen, jedermanns Fleiß, alles zu untersuchen, geschärft und bei solcher Demut das Wachstum in der Erkenntnis göttlicher Dinge stattlich befördert werden" (Völl. Abf. Pfeiffers 290 ff. 616).

Weil es gilt, in der Auslegung der Schrift von aller menschlichen Autorität sich frei zu halten, warnt auch Spener vor Überschätzung und sklavischem Gebrauch der Kommentare. Undank und Unverstand wäre es freilich, ganz zu verachten, was andere bisher mit Gottes Hilfe auf exegetischem Gebiet geleistet haben. Nach Möglichkeit soll man aber bestrebt sein, ein selbständiges Urteil sich zu bilden und jedenfalls durch die Autorität der Kommentare sich nicht binden lassen (Bed. 1, 331; 3, 348 f. Cons. 3, 148). Im Interesse der exegetischen Freiheit spricht sich auch Spener gegen den Vorschlag einer „glossierten" Bibel aus, die gleichsam als Normalauslegung gelten sollte. Er erwartet davon mehr Schaden als Nutzen. Was zur Seligkeit notwendig ist, kann jeder in der Schrift auch ohne einen solchen Kommentar finden. Was aber andere Stellen anlangt, ist es nicht ohne sonderbaren Rat Gottes also geordnet, daß sich viel Schweres und Dunkles in derselben findet, wodurch der Herr unsern Fleiß übet (Bed. 4, 77). Aus demselben Grund hat sich Spener gegen den schon von Meisner gemachten Vorschlag ausgesprochen, eine Normalbibel mit Auslegung herauszugeben (vgl. S. 82); dieselbe könnte ein symbolartiges Ansehen und Aussehen gewinnen und die nötige Freiheit der Schriftforschung beeinträchtigen.

4. Veränderte Auffassung und Wertung dogmatischer Sätze und theologischer Probleme.

Die von Spener angestrebte Vereinfachung und Konzentration des dogmatischen Stoffes, sowie seine einerseits zurückhaltendere, andererseits freiere Behandlung theologischer Probleme steht in inniger Wechselbeziehung mit einer veränderten Auffassung und Wertung dogmatischer Sätze und theologischer Probleme überhaupt.

Diese Wertverschiebung macht sich zunächst in der Form bemerkbar, daß Spener überkommene Lehrsätze in ihrer objektiven Geltung beläßt diese objektive Bedeutung aber ergänzt und insofern modifiziert durch den Hinweis auf die subjektiven Bedingungen, an welche die Wirkung der betreffenden Heilsthaten, Heilsthatsachen und Heilsmittel geknüpft ist, und durch den Hinweis auf die sittlich verpflichtende und umgestaltende Seite der betreffenden Heilslehren; wobei angenommen oder zu verstehen gegeben wird, daß damit zwar nichts Neues gebracht und gefordert, daß aber doch diese Seite des überlieferten Dogmas zur Zeit nicht genügend hervorgehoben und zum Bewußtsein der Gläubigen gebracht werde. Im Allgemeinen drückt sich diese Tendenz aus in der gelegentlich aufgestellten Formel, daß das Interesse der reinen Lehre und der Gottseligkeit gleichzeitig und gleichmäßig gewahrt werden müsse (Bed. 4, 728), daß alle Glaubensartikel so zu behandeln seien, daß schuldige Dankbarkeit, Liebe und Gehorsam gegen Gott dadurch gewirkt werden (Lauterk. I, 1, 236 Ep. And. 1, 422.).

Beispiele verdeutlichen die Sache. Das Dogma von der Erbsünde und der dem Menschen angeborenen Unfähigkeit zu allem Guten soll allerdings gelehrt werden; nicht minder aber soll betont werden, wie die Gnade den Wiedergeborenen thatsächlich die Kraft zum Guten verleiht. Sonst wird die Lehre von der Erbsünde zu einem Polsterkissen für sichere Leute und öffnet der Sünde Thür und Thor (Abgen. Erklärung dreier Lehrpunkte. Bed. 3, 140 f.). — Die Bedeutung des Heilswerkes und speziell des Todes Christi, als Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit begründend, bleibt bestehen. Man soll aber Christum nicht nur als Hohenpriester anerkennen und annehmen, sondern auch als König ehren, dem wir Gehorsam schuldig sind und in dessen Dienst wir unser Leben stellen sollen. Christi gerechtmachendes Verdienst verleiht uns zugleich die Kraft, das Gesetz in gewisser Art zu halten. Sein Tod soll zugleich der Tod unseres sündlichen Fleisches sein und das Leben in Gott uns wiederbringen. Die Erlösung hat den doppelten Zweck, uns frei zu machen von der Macht unserer Feinde und geschickt zum Dienst Gottes. Wir müssen den ganzen Christus und nicht ein halbiertes Christentum annehmen. Und „wo wir nur einen halben Christum, der uns nur die Vergebung der Sünden schenken soll, nicht aber den Gehorsam von uns fordert oder vielmehr den Gehorsam in uns wirken will, annehmen, so ist solches nicht der rechte wahre

Christus" (Bed. 1, 693. Theol. Sendschr. 30. E. G. S. 1, 546. Ev. And. 209. Rettung gegen Hartnack 114 ff. Erkl. der christl. Lehre, Frage 545 ff.). — Wenn Spener die Rechtfertigung in orthodoxer Weise abhandelt, so vergißt er nicht, auch von deren Früchten und Kennzeichen zu reden. Das letzte Kapitel seiner „Evangelischen Glaubensgerechtigkeit" handelt von des wahren und seligmachenden Glaubens Art und Beschaffenheit und wie er unmöglich bei herrschenden Sünden und gottlosem Wesen besteht. Glaube und Werke, iustitia imputativa und inhaerens sind nicht zu vermischen, aber auch nicht zu trennen. — Die Taufe ist das Bad der Wiedergeburt, eine an dem Täufling objektiv sich vollziehende Veränderung seines Heilsstandes, und Spener will ihr „nicht das Geringste entziehen". Aber man soll auch der Taufverpflichtung nicht vergessen, des neuen Gehorsams, welchen der in der Taufe mit Gott geschlossene Bund fordert, und zu welchem wir befähigt werden durch die in der Taufe uns mitgeteilten himmlischen Kräfte (Pia des. 48. Aufr. Üb. 234 ff. K. G. S. 2, 1482. Erkl. d. chr. L. Fr. 986.) — So ist auch das h. Abendmahl nicht nur eine Versieglung der Vergebung unserer Sünden, sondern das vornehmste Mittel, der göttlichen Natur uns teilhaftig zu machen; Christus zieht bei uns ein, um bei uns zu bleiben und in uns zu herrschen (Soliloquia 279 ff. K. G. S. 1, 920 ff.) — Das Predigtamt will Spener ausdrücklich als eine „Stiftung, Satzung und Amt Gottes" anerkennen, er will aber auch festgehalten haben, wie gottlose Prediger die Kraft des Amtes hindern, fromme sie befördern können (Aufr. Üb. 200). — Mit Freuden begrüßt Spener das Erscheinen einer christlichen Moral in Joh. Pikers Aretologia christiana 1681, als durch welche dem Unwesen gesteuert wird, „daß wir bisher in hohen und niedern Schulen in materia morum so gar schlechterdings bei den Heiden stehen geblieben sind" (Bed. 3, 328 ff.). — Man soll nicht nur von zukünftiger Seligkeit reden und auf dieselbe vertrösten, sondern die Leute darauf hinweisen, wie die Seligkeit hier schon in der Taufe uns beigelegt wird und in diesem Leben wirklich vorhanden ist.

Wenn Spener so häufig klagt, daß die Lehre der Kirche zwar recht sei, aber der rechte „Vortrag" und die rechte „Applikation" derselben fehle, daß man von den Schätzen des Glaubens zwar richtig lehre, aber die „Ordnung" außer Acht lasse, in welcher dieselben von Gott uns mitgeteilt werden, so meint er gewöhnlich eben dieses, daß man durch einseitige und unvollständige Darstellung und

Ausnützung der Heilslehre (wodurch auch das an sich Richtige eine unrichtige Gestalt oder doch einen falschen Schein gewinne) Irrung und Verwirrung anrichte. Und er sucht sozusagen das Gleichgewicht durch entsprechende Betonung zurückgestellter oder vernachlässigter Momente wieder herzustellen.

Bei dieser bloß ergänzenden Korrektur des überlieferten Systems und dessen theologischer Behandlung blieb aber Spener nicht stehen. Er kombinierte nicht nur das dogmatische Interesse mit dem ethischen, das objektive mit dem subjektiven, sondern verlegte thatsächlich den Schwerpunkt von dem ersteren auf das letztere, wie denn jede Welt- und Lebensanschauung sich auf die Dauer nicht zwischen zwei Polen gleichsam in der Schwebe zu halten vermag, sondern einem Centrum zustrebt.

Wie gewinnt doch das Schriftprinzip und der Schriftinhalt ein ganz anderes Gesicht, wenn so sehr betont wird, daß eine Theologie ohne die Schrift allerdings nicht möglich sei, daß aber die Gewißheit von der Autorität der Schrift schließlich nur auf dem testimonium spiritus internum beruhe, und daß dieses Testimonium (Joh. 7, 17; 1. Joh. 2, 3) niemand zu Teil werde, der nicht im Geiste wandelt, daß es sich überhaupt für gewöhnlich nur auf die „vornehmsten und nötigsten Punkte" beziehe (Allg. Gottesg. 2, 64 ff. 80 f.).

Das Ziel, dem Spener zutreibt, ist offenbar, daß alle Lehr- und Glaubenssätze allein nach ihrer Bedeutung und Wichtigkeit für das persönliche Heilsleben zu würdigen sind und eben darum nur auf Grund und im Zusammenhang mit der religiösen Erfahrung richtig gewürdigt werden können. Spener ist allerdings noch nicht gewillt, diese Konsequenz zu ziehen, er bleibt gleichsam auf halbem Wege stehen. Er unterscheidet ausdrücklich Glaubensartikel, von denen man Erfahrung haben könne, und solche, von denen man diese nicht haben könne. Bei letzteren müsse man für gewöhnlich sich damit begnügen, daß sie eben in der Schrift bezeugt sind, während die anderen an uns und in uns selbst sich bezeugen (Bed. 2, 897 ff.). Genauer formuliert er gelegentlich diesen Unterschied folgendermaßen: Es giebt Glaubenssachen, die außer uns geschehen, in Gott selbst, inbezug auf Christi Person und Amt u. dgl.; hier bedarf es keiner „Fühlung", sondern nur der Versicherung des Gewissens aus der Schrift. Von anderen Dingen, die Gott in uns wirket, Rechtfertigung, Heiligung, Wiedergeburt, Kraft der Sakra-

mente, kann und soll man Empfindung haben und nicht der falschen Einbildung derjenigen folgen, die alles Göttliche allein außer sich haben und von irgend welcher Kraft und Bezeugung desselben in uns nichts wissen wollen (Bed. 3, 580 f.). Sofern der Glaube Zuversicht ist, heißt es in der Schrift vom „wahren seligmachenden Glauben", ist sein Objekt eigentlich nur die göttliche Gnade in Christo und deren Aneignungsmittel, sofern er Erkenntnis und Beifall ist, alles, was die Schrift über Gott, Teufel und Hölle ꝛc. offenbart. In diesen und ähnlichen Stellen statuiert also Spener gleichsam zwei Klassen von Glaubensartikeln, deren eine unmittelbare, die andere nur mittelbare Gewißheit und Wichtigkeit hat.

Das eigentliche Kriterium für diese Unterscheidung ist, wie gesagt, die erfahrungsmäßige Bedeutung der Glaubensthatsachen und Glaubenssätze für das persönliche Heilsleben, oder, wie Spener es gewöhnlich ausdrückt, die Notwendigkeit bezw. Entbehrlichkeit der betr. Glaubenssätze für das Seelenheil, der nähere oder entferntere Zusammenhang, in welchem sie mit der Erlangung der Seligkeit stehen. Die herkömmliche Dogmatik hatte auch die salus humana (neben der gloria Dei) als Endzweck ihrer Systeme angesehen, doch gewöhnlich in dem Sinn, daß man den ganzen Komplex der Glaubenslehre als ein mehr oder weniger gleichartiges und gleichwertiges Ganze eben um der Seligkeit willen in Bausch und Bogen anzunehmen habe, ohne näher darüber zu reflektieren, ob und wie die einzelnen Lehren in verschiedener Weise die Seligkeit berühren. Daß Spener diese Verschiedenheit hervorhob und die Glaubenslehren, Lehrabweichungen und Lehrirrtümer grundsätzlich von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet wissen wollte, war ein wichtiger kritischer Fortschritt, der eine gänzlich veränderte Wertung der Dogmen einleitete. Sehen wir zu, zu welchen Urteilen und Folgerungen dieser Grundsatz ihn im Einzelnen geführt hat.

Es ist ein großer Unterschied zu machen zwischen eigentlichen Glaubenslehren (dogmata fidei) und quaestiones oder theses theologicae (Böll. Abf. Schelw. 337.).

Je näher jegliche Lehre dem Artikel von Christo und wozu er uns von Gott gemacht ist (1 Kor. 1, 30) kommt, so viel würdiger ist sie, zu den Grundwahrheiten gezählt zu werden; je weiter sie aber von demselben abgeht, so viel weniger nötig ist sie (Fht. d. Gl. 80 f. L. Bed. 1, 315.). Nicht alle Irrtümer in Glaubenssachen verdammen den Menschen oder machen ihn zu einem Un-

gläubigen, vielmehr nur ein Irrtum in denjenigen Artikeln, auf welchen der Grund der Seligkeit beruht (E. G. S. 1, 637. 2, 237 ff.). Einige Irrtümer berühren diesen Grund gar nicht, andere stürzen den Glauben schnurstracks über den Haufen, andere gefährden ihn, ohne ihn doch notwendig umzustoßen (L. Bed. 1, 317.). Wenn z. B. Ap. Gesch. 16, 31. 32 erzählt wird, wie viele in einer Stunde sich bekehrt haben, so ist anzunehmen, daß nicht viele Artikel diesen Leuten haben eingeprägt werden können, und daß bei ihnen neben der richtigen Erkenntnis der Hauptsache viele irrige Meinungen noch lange verblieben sind (L. Bed. 1, 321 ff.). Würde jeder Irrtum verdammen, so würde jedermann in steter Ungewißheit der Seligkeit sich befinden (Gl. Tr. II, 388.). — Wie weit die schlechthin notwendigen Glaubenspunkte sich erstrecken, wagt Spener nicht zu bestimmen; er besorgt nur, daß wir sie insgemein zu weit ausdehnen, und der wahre Glaube auch bei mehreren Nebenirrtümern bestehen kann (Vorr. z. Gl. L.). Nicht nur in Nebenpunkten giebt es Irrtümer, die noch nicht ketzerisch machen, sondern auch in den Artikeln, die den Grund berühren, gehören noch nicht alle einzelnen Sätze zum Grund; sogar inbezug auf den Hauptartikel von der Rechtfertigung könnte einer in einigen Nebenpunkten irren, ohne doch den Grund selbst zu verletzen (Böll. Abf. Schelw. 337.). Es kommt überhaupt auf die objektive Wichtigkeit des fraglichen Artikels nicht allein an, sondern auf die Beschaffenheit des Subjekts, welches dem Irrtum unterworfen ist. Ein Irrtum kann an sich den Grund des Glaubens umzustoßen geeignet sein; wie weit er aber thatsächlich bei diesem oder jenem Individuum den Grund des Glaubens aufhebt und also gerade für dieses Individuum verdammlich ist, das hängt von so vielerlei Momenten des Seelenlebens ab, „daß von Menschen kaum ohne Vermessenheit davon gesprochen werden kann" (L. Bed. 3, 407.). Ja geradezu gefährlich ist es, darüber zu urteilen, wie weit Irrtümer in Glaubenssachen von der Seligkeit ausschließen, sonderlich wo es Leute betrifft, die gewissermaßen ohne ihre Schuld von Jugend auf mit denselben behaftet sind, daher es ihnen zu schwer werden will, das von Kindheit an Eingesogene abzulegen. Nur soviel kann man sagen, daß Irrtümer an sich immer gefährlich bleiben (Lauterkeit I, 1, 717 f.).

Überhaupt kommt es für das Heil nicht sowohl an auf die fides quae creditur, als vielmehr auf die fides quae credit oder qua creditur. Die letztere, d. h. der persönliche Herzensglaube,

fehlt Vielen, die inbezug auf den Inhalt ihrer Glaubensvorstellungen ορϑοδοξωτατοι sind; sie schmückt viele, die noch in Irrtümern stecken (Cons. 3, 674.). Die fides quae creditur, das System, verlangt ein vollkommenes, in sich abgeschlossenes und übereinstimmendes Ganze, die fides quae credit, die fides salvifica im engeren Sinn, „pauciora longe habet obiecta“ (Cons. 1, 24). Toter Glaube ist schlimmer als die schwersten Lehrirrtümer. „Was hilfts, wenn unsere Zuhörer von allen päpstischen, reformierten, socinianischen 2c. Irrtümern frei sind, und doch dabei einen toten Glauben haben, darin sie viel schwerer verdammt werden, als alle auch schwer Irrende bei besserem Leben“ (Bed. 3, 294).

Diese Betrachtungsweise, deren schärfste Spitzen allerdings, zumal in den früheren Jahren, nur in brieflichen Äußerungen herausgekehrt werden, bedeutete im Prinzip eine Revolution der dogmatisch-theologischen Begriffe in viel größerem Umfang, als Spener selbst ahnte. Das ausgedehnte stolze Gebäude der orthodoxen Dogmatik, welches den Anspruch erhob, in allen seinen Teilen die einzige sichere Zuflucht und Herberge des Heilsglaubens zu sein, wurde zu einem Luxusbau degradiert, dessen meiste Teile man ganz wohl missen konnte. Die dogmatische Arbeit verlor in der Hauptsache Sinn und Wert, wenn doch ihre Produkte und Resultate zu dem Heilsglauben und dem Heilsleben des Einzelnen zumeist nur in sehr entfernter oder in gar keiner Beziehung standen. Fast spöttisch redet darum Spener von der herrschenden Dogmatik, die einen Wust unverständlicher und unverdaulicher Dinge dem Volk als Heilslehre aufoktroyieren wolle (Cons. 1. 28). Und wie eine Ironie klingt es, wenn Spener gelegentlich den Nutzen des dogmatischen Studiums u. a. dahin bestimmt, man lerne vermöge desselben die dogmatischen termini kennen und gebrauchen und so vor Mißverständnissen sich schützen! (Bed. 1, 296.) Die dogmatischen Schulstreitigkeiten haben natürlich unter diesen Umständen für Spener wenig Wert und Reiz. Oft genug spricht er seine Geringschätzung derselben und seinen Abscheu gegen dieselben aus; er wendet auf die streitenden Parteien das Wort Gal. 5, 15 (so ihr euch aber untereinander beißet und fresset 2c.) an. Am liebsten sähe er es, wenn man die dogmatischen Streitschriften als eine Sache der Schule den Universitätsprofessoren überließe (L. Bed. 1, 266).

Nicht die quantitative Einschränkung des dogmatischen Interessenkreises, nicht die Neuformulierung dieser oder jener Lehre, nicht die

ergänzende Einführung und Betonung dieses oder jenes Moments oder das größere Maß von Freiheit und Bewegung, welches sich Spener in diesem oder jenem Punkte gestattet, ist das eigentlich Charakterische und Bedeutungsvolle seiner kritischen Stellung gegenüber der orthodoxen Theologie, sondern die grundsätzlich veränderte Auffassung und Wertung des dogmatischen Christentums überhaupt. Seine Gegner haben dieses im Allgemeinen gefühlt, und haben es im Einzelnen mehrfach angedeutet, daß Spener nicht nur einzelne Lehren, sondern das System als solches in Frage stelle. Weil sie aber einem prinzipiellen Austrag dieser fundamentalen Differenz nicht gewachsen und an eine ganz andere Art der Polemik gewöhnt waren, als die wirkliche Streitlage sie erforderte, blieben sie für gewöhnlich dabei stehen, peripherischen Differenzen, quantitativen Abweichungen und dogmatischen Details nachzuspüren. Die ungeschickte, oberflächliche und leidenschaftliche Art, in welcher sie hierbei zumeist verfuhren, hat nicht nur Spener die Verteidigung und Rechtfertigung leicht gemacht, sondern gewiß auch dazu beigetragen, diesem selbst die eigentlichen Konsequenzen seiner Anschauungsweise nicht recht zum Bewußtsein kommen zu lassen.

5. Mystisches und Rationalistisches in Speners Theologie.

Spener ist von Jugend auf von Arnd angezogen und durch ihn beeinflußt worden, ja er betrachtet sich geradezu als Fortsetzer der von Arnd in der lutherischen Kirche eingeschlagenen Richtung. Tauler und der mystischen Theologie des Mittelalters redet er zeitlebens das Wort. Ausdrücklich nimmt er namentlich in der Schrift „de impedimentis studii theologici“ (Cons. 1, 228 ff.) die mystische Theologie in Schutz. Aber eben die Art, wie er von der Mystik redet, beweist, daß das spezifisch Mystische ihm fern liegt und fremd ist. Was ihm die Mystik und die Mystiker lieb und wert macht, ist im Grunde nichts anderes, als daß sie für ihn ein innerliches, persönliches Christentum und geistliches Leben gegenüber dogmatischer Abstraktion und toter kirchlicher Form vertreten. Die der Mystik eigentümliche und wesentliche theosophisch-spekulative Auffassung von der innersten Wesensgemeinschaft des Menschen mit Gott, die Neigung, die spezifisch ethische Bestimmtheit des Christentums hinter gnostischen Motiven und Interessen zurücktreten zu lassen und die geschichtliche Offenbarung zu einem Sinnbild allgemein geistig-geistlicher Prozesse zu verflüchtigen, die kontemplative Ver-

senkung, sei es in das göttliche Wesen überhaupt, sei es in das Leiden und Sterben des Gottmenschen, alles dieses ist dem nüchternen, praktischen, durchaus ethisch gerichteten Sinn Speners nicht homogen.

So beschränkt sich denn das Mystische in Speners Theologie im Wesentlichen auf folgende Punkte: Er redet in den frommen Selbstgesprächen und Betrachtungen seiner Jugend (Soliloquia) im Stil mystischer Asketiker von der innerlichen Bedeutung der Geburt, des Leidens und Sterbens Christi und von dem Liebesverkehr der Seele mit Christo. Er behandelt hier und da in Predigten mit einer gewissen Vorliebe die unio mystica, im Sinne einer genauen Vereinigung nicht nur der Kirche, sondern jeder einzelnen gläubigen Seele mit Gott, wobei er jedoch kaum die Grenzen überschreitet, innerhalb derer gewisse neutestamentliche Stellen sich bewegen. Ein Zug quietistischer Gelassenheit, des Aufgebens des eigenen Willens, findet sich in seiner Gottergebenheit, und er kann gelegentlich sprechen „Gott fordert nichts von uns als die purlautere Gelassenheit". Spener spricht gern von der Fühlung und Empfindung des Glaubens, wie wohl er gesteht, selbst keine Erfahrung von hervorragender Empfindlichkeit des Glaubens und des Gnadenstandes zu haben, und dieses auch nicht unter die notwendigen Stücke des Christentums rechnet. Er weiß in Briefen an mystisch gerichtete Freunde und Freundinnen den Lieblingsideen derselben sich anzubequemen, wie er auch die gerade in mystischen Kreisen beliebten „Redensarten" von dem inneren Menschen, von der Salbung und dem Licht des Geistes, von dem innerlichen Frieden, von Ruhe und Stilligkeit der Seelen ꝛc. sich aneignet, oder doch als unverfänglich verteidigt (Bed. 3, 620 f.). Endlich, was als das Wichtigste erscheinen könnte, trägt seine ethische Auffassung etwas von dem Gepräge mystischer Weltabgezogenheit und Weltflucht — „das Sichabziehen von der Welt schafft Christo Raum" (Ep. Aud. 2, 408) —, einer einseitig negativen Schätzung der Welt für das religiös-sittliche Leben; eine Beschränkung seiner sittlichen Lebensauffassung, die jedoch, wie bereits (S. 377) angedeutet worden und an anderer Stelle noch näher zu erörtern sein wird, mehr auf die gesamte Geistes- und Charakteranlage Speners als auf spezifisch mystische Motive zurückzuführen sein wird. Jedenfalls bildet die Mystik nicht entfernt den Grundton Spenerscher Gläubigkeit und Frömmigkeit; sie giebt nur einige gelegentlich mitspielende Akkorde her, über deren Harmonie

mit der Kirchenlehre und der eigenen religiösen und theologischen Gesamtanschauung Spener sich allerdings im Unklaren bleibt.

Mehr noch als von mystischen kann man von rationalistisch-aufklärerischen Elementen in der Theologie Speners reden. Was über den Wert der Dogmen gesagt worden ist, sofern dieselben immerfort mit Rücksicht darauf betrachtet werden, wie weit sie für das Seelenheil des Menschen nötig und förderlich sind, atmet schon in etwas den Geist der Aufklärung, die alles als metaphysischen, theologischen und spekulativen Ballast betrachtete, was sie für des Menschen Besserung und Glückseligkeit nicht nutzbar zu machen wußte. Das Inbetrachtziehen der individuellen Verhältnisse und der persönlichen Verschuldung bei Beurteilung von Lehrirrtümern enthält in nuce etwas von jener natürlichen Billigkeit, die nicht zugeben kann, daß jemand verdammt werden solle um eines Mangels der Lehre und der Religion willen, den er nicht selbst verschuldet hat. Zwar verwahrt sich Spener ausdrücklich dagegen, daß man tugendhaften Heiden ohne die Erkenntnis Christi die Seligkeit zusprechen könne (Lebenspfl. II, 24). Er sieht vielmehr für erwachsene Heiden, die ohne Christum sterben, nichts anderes vor sich, als deren Gericht, sucht aber doch in einer scharfsinnigen Erörterung (Bed. 4, 53 ff.) nachzuweisen, daß es eben auch sie nicht ohne eigene persönliche Verschuldung treffen wird. Der Hinweis auf die mehr relative als absolute Verschiedenheit der verschiedenen Konfessionen und Kirchen in der Erkenntnis des Heils, auf die bedingte und beschränkte Ausprägung der christlichen Lehre und des christlichen Lebens in den verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte und auf die immer nur approximative Übereinstimmung der Lehre mit der Sache selbst enthält einen Ansatz zu der Idee, daß nicht sowohl der abgeschlossene Besitz der Wahrheit, als der stufenweise Fortschritt in der Erforschung derselben unser Teil ist.

Spener durchschaut, wie mangelhaft die „Beweise“ sind, die man herkömmlicherweise für die Autorität der Schrift, für das Dasein Gottes, für die Dreieinigkeit, für die Auferstehung der Toten, für die Unsterblichkeit der Seele u. dgl. beibringt, und an dem Gedanken der ewigen Höllenstrafen nimmt sein natürliches Gefühl Anstoß (Allg. Gottesgel. II, 64 ff. Gl. Tr. II, 600 ff. Ep. And. 1, 351. Gl. L. 1151 ff.). Er giebt nun zwar in allen diesen Dingen, gestützt auf Schrift und Offenbarung, den Einwürfen und Vorstellungen der Vernunft nicht nach, gesteht aber doch indirekt

denselben eine größere Tragweite zu und fordert eine gründlichere und energischere Auseinandersetzung mit denselben, als die herkömmliche Orthodoxie ihnen zu Teil werden ließ. Seit seiner Studentenzeit sieht er ein Zeitalter kommen, wo es gelten wird, nicht über konfessionelle Differenzen sich zu streiten, sondern gegen Gottesleugner und Gegner der Religion überhaupt die elementarsten Glaubenssätze zu verteidigen (Bed. 1, 38 ff. 45 ff.; 3, 451 ff. Cons. 1, 11 ff. 17 ff. 64).

Spener macht auf verschiedenen Punkten der vernünftig-natürlichen Betrachtungsweise der Dinge auf Kosten der herkömmlichen dogmatisch-theologischen Konzessionen. Mehrfach ermahnt er zur Vorsicht und Zurückhaltung in statuendis miraculis. Die fortschreitende Erkenntnis der Natur, sagt er, gestattet vieles auf natürliche Weise zu erklären, was man früher nur auf übernatürliche Weise glaubte erklären zu können. Die Atheisten fehlen freilich darin, daß sie Alles aus den causae secundae herleiten wollen. Ein unverständiger und wundersüchtiger Aberglaube aber fehlt darin, daß er überall portenta, ostenta, prodigia, miracula konstatiert, wo eine richtige und bessere Einsicht in das Wesen der Natur Alles natürlich vermittelt sieht, wodurch dann der Glaube mehr diskreditiert als gefördert, ja der Atheismus geradezu bestärkt wird (Cons. 1, 11. Schelhorn II, 193 ff.). Wunder, sagt Spener, auch mit Beziehung auf die biblischen Wunder, sind nicht eigentlich Grundlagen des Glaubens oder Mittel, den Glauben zu erwecken; sie sind nur entweder eine Versieglung des Glaubens, der bereits aus dem Wort gefaßt ist, oder eine Zubereitung der Herzen, daß sie dem Wort Platz geben, welches der alleinige Grund des Glaubens ist (Ev. And. 455 ff. 693 ff. Lauterk. I, 1, 271 ff.). Den an die Erscheinung von Kometen sich heftenden allgemein verbreiteten Aberglauben bekämpft Spener in Briefen deutlicher, in Predigten etwas vorsichtiger (Bed. 4, 83 f. Cons. 3, 377. 834).

Derartige aufklärerische und anti-abergläubische Züge in Speners Weltauffassung sind, wie mir scheint, viel bedeutsamer und repräsentieren den eigentlichen Charakter seiner Frömmigkeit mehr als gewisse andere Züge, welche man verwertet hat und allerdings verwerten kann, um abergläubische Neigungen ihm nachzuweisen. Dahin gehört es, wenn Spener einmal zwei Träumen, die er hatte, eine besondere Bedeutung beilegte (Bed. 3, 609 ff. L. Bed. 2, 189), oder in einer entscheidenden Wendung seines Lebens von seiner

Tochter sich „däumeln“ ließ, bezw. in einer von derselben aufs Geratewohl aufgeschlagenen Bibelstelle eine Art Orakel erkennen wollte (Bed. 3, 682. Ritschl II, 160), ein übrigens schon von Karl dem Großen vorgefundener und verbotener Aberglaube (Ebert, allg. Gesch. der Litt. d. M. A. im Abendlande II, 10).

Wie Spener den Naturwissenschaften im engeren Sinne einen wenn auch bescheidenen Einfluß auf seine religiöse Vorstellungswelt gestattete, so war er auch geneigt, inbezug auf die psychologischen und physiologischen Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens rationellen Erwägungen Rechnung zu tragen. Es gehört schon in gewissem Sinne hierher, daß Spener den Einfluß der Umgebung, Gewohnheit und Erziehung, „welche auch bei den besten Gemütern einen stärkeren Eindruck, als man glaubt, zu haben pflegt“ (Bed. 1, 314), auf das religiöse Leben öfters hervorhebt und zur Erklärung religiöser Vorstellungen heranzieht. An anderer Stelle ist bereits bemerkt worden, wie Spener geneigt war, in den zu einer gewissen Zeit hervortretenden Offenbarungen, Visionen, Entzückungen u. dgl. mehr oder weniger krankhafte Produkte der Einbildungskraft, zwar außergewöhnliche, doch natürliche Vorgänge des menschlichen Seelenlebens zu erblicken, dessen Art und Gesetze wir nur noch nicht genug kennen, um natürliche und übernatürliche Vorgänge in demselben immer richtig unterscheiden zu können (L. Bed. 1, 115 ff.; 2, 4 f. 189 ff.; 3, 487 ff.). Zauberei, Hexerei, Teufelsbündnisse und dgl. hält Spener an sich zwar für wirklich vorkommende Dinge; er ermahnt aber doch in concreto, sehr behutsam und sorgfältig auf diesem dunklen und schwierigen Gebiete zu urteilen und zu verfahren (Kat. Pred. 53. Cons. 1, 145 ff. E. G. S. 1, 262 f.). Über einen Fall, da einer Weibsperson der böse Geist mehrere Jahre erschienen und sie auch am Leibe auf verschiedene Art geplagt hat (Bed. 4, 699), schreibt er nicht gern, weil diese Dinge sehr ungewiß sind, „sonderlich weil die Kraft der Phantasie sich weiter erstreckt, als man sich insgemein einbildet.“ Ähnlich erklärt er sich in andern Fällen über schwer angefochtene Weibspersonen (Bed. 2, 775 f. 780 ff.). Giebt es auch wirkliche suggestiones immediatae des Teufels, so haben die aufsteigenden bösen Gedanken doch auch oft „natürliche Ursachen“, namentlich bei „melancholischen Personen“. Die Neigung Speners zu derartigen natürlichen Erklärungen nimmt ersichtlich in den späteren Jahren zu, teils unter dem Einfluß eigener Erfahrungen und Beobachtungen, teils gewiß auch unter dem Ein=

fluß des um die Wende des 17. und 18. Jahrh. gerade in dieser Beziehung sich skeptischer gestaltenden Zeitgeistes. Dem anbrechenden Jahrhundert der Aufklärung hat auch Spener seinen Zoll gezahlt.

Drittes Kapitel.

Die Hauptstreitpunkte zwischen Spener und der Orthodoxie.

Äußerst zahlreich sind, wie die Erörterung der Streitlitteratur ergeben hat, die Punkte, in denen die Gegner Speners diesem glaubten Heterodoxieen vorwerfen zu müssen. Setzen wir nun aber diejenigen Differenzen bei Seite, welche — wie der Streit um die Reformbedürftigkeit der Kirche und das Verderben des geistlichen Standes — nicht Lehrfragen, sondern Thatfragen betrafen, ferner diejenigen Streitigkeiten, welche sich um die collegia pietatis und das geistliche Priestertum drehten und vielmehr dem Gebiet des kirchlichen Lebens als der kirchlichen Lehre angehörten, sodann diejenigen Erörterungen, welche nicht einzelne und bestimmte Lehrpunkte, sondern die unklare und zweideutige theologische und dogmatische Haltung Speners überhaupt angingen, ferner die Punkte auf denen Spener nicht eigentlich sich selbst, sondern wirkliche oder angebliche Anhänger zu verteidigen hatte, auch diejenigen Punkte, die nur gelegentlich gestreift, nicht aber eigentlich in die Debatte gezogen wurden, lassen wir endlich alles bei Seite, was nur auf Mißverständnis, Wortklauberei, willkürlicher und ungegründeter Konsequenzmacherei u. dgl. beruht und gar keine sachliche Bedeutung hat, so reduzieren sich die Hauptstreitpunkte zwischen Spener und der Orthodoxie auf einige übersehbare Gruppen. Außer Streit blieben, kann man sagen, im Allgemeinen die objektiv metaphysischen Grundlagen und Voraussetzungen des kirchlichen Glaubens, die Lehre von Gott, von Christus, von der Erlösung, von den Heilsthaten und Heilsmitteln, wiewohl die Gegner witterten, daß auch hier, z. B. in der Lehre von der Dreieinigkeit und vom heiligen Abendmahl, bei Spener nicht alles in Ordnung sei. Die Haupt-

gruppe der Streitfragen bildeten die Erörterungen über die subjektive und individuelle Heilsaneignung und Heilsausgestaltung. Eine Nebengruppe bildeten gewisse Fragen über die h. Schrift, besonders über das Verhältnis von Schrift und Geist, und über die Bedeutung der symbolischen Bücher, eine dritte Gruppe die durch die eschatologischen Erwartungen Speners hervorgerufenen Streitfragen.

1. Schrift und symbolische Bücher.

Spener hat die autoritative und normative Geltung der h. Schrift als einer außerordentlichen göttlichen Offenbarung in keiner Weise angefochten, vielmehr gegenüber den Ansprüchen der kirchlichen Lehrautorität und einer gewissen Symbolgläubigkeit die ausschließliche Autorität derselben vielfach noch schärfer betont. Er hat aber reagiert gegen jene Mechanisierung und Materialisierung des Schriftprinzips, vermöge deren man die Schrift, losgelöst von dem lebendigen Wehen und Wirken des Geistes Gottes und von jeder ethisch-psychologischen Vermittlung, als einen in sich selbst fertigen und durch sich selbst kräftigen und wirksamen Niederschlag der göttlichen Offenbarung betrachtete. Er betonte die Notwendigkeit einer fortdauernden Wirksamkeit des h. Geistes, zwar nicht ohne das Wort und über das Wort hinaus, aber in dem Wort, mit dem Wort und durch das Wort, und suchte Wort und Geist in ein lebendigeres Verhältnis zu setzen. Sehr deutlich sprechen sich hierüber schon die Soliloquia (S. 86) aus: Inspiravit spiritus vivens divinam efficaciam, neque adhuc spirare cessat, sed quotiescunque tam salutaria verba audimus, legimus, meditamur, individuus eorum comes spirat mentesque sibi patulas intrat. Nur im Lichte des h. Geistes, der das Wort offenbart hat, und unter der Mitwirkung desselben können wir darum das Wort fassen und verstehen (E. G. S. 2, 122).

Die Veranlassung, diese vergeistigte Auffassung von der Kraft und Wirksamkeit der h. Schrift geltend zu machen, war für Spener nicht irgend eine theoretische Spekulation über die Schrift, sondern ein eminent praktisches Interesse. Immer wieder hörte er die Behauptung, zur rechten Erkenntnis und Predigt des Wortes bedürfe es keiner besonderen Herzensdisposition und entsprechenden geistlichen Erleuchtung, sondern das Wort als solches vermittle jede wünschenswerte und zum Heil notwendige Erkenntnis in untrüglicher Weise, ohne Rücksicht darauf, ob Hörer oder Lehrer disponiert

und geneigt seien, davon den rechten Gebrauch zu machen oder nicht. Dem stellt Spener die Behauptung entgegen, das Wort Gottes trage allerdings wie ein Samenkorn das Leben in sich, aber dieses Leben trete, eben wie bei einem Samenkorn, doch nur unter entsprechenden Bedingungen zu Tage; die Schrift habe allerdings (virtuell, latent) „eine inhaftende lebendige Kraft“, aber diese Kraft wirke nicht mechanisch wie eine „Arznei“, sondern werde aktuell nur unter gewissen Voraussetzungen; die Schrift sei allerdings an sich wahr, klar und kräftig, für den einzelnen werde sie es aber nur, wenn er vom h. Geist sich wolle erleuchten und, damit dieses geschehen könne, von demselben in seinem ganzen Sinnen und Trachten, Leben und Streben regieren und führen lassen.

Außer dem vorwiegend ethischen Interesse, welches hierin sich ausspricht, bestimmte Spener in dieser Frage noch ein spezifisch religiöses, nämlich das Interesse, ein möglichst direktes und persönsönliches Verhältnis des einzelnen zu Gott herzustellen, den einzelnen für seine Beziehungen zu Gott nicht bloß auf ein äußeres Mittel zu verweisen, Heilsversicherung und Glaubensgewißheit nicht bloß auf „das äußere Wort“, sondern auf eigene, innere und persönliche Vermittlung und Erfahrung zu gründen. Die meisten, klagt Spener, glauben ja nur deswegen, weil andere Leute so glaubten, und weil sie es von Jugend auf also gehört haben, ohne Zeugnis der Wahrheit in ihren Seelen (Reisepost. 650 ff). „Unsere Augen müssen aber allezeit durch die Schrift noch auf Gott sehen, und wie jener Kraft nicht verleugnen, also den Ursprung der Wirkung in Gott selbst erkennen“ (E. G. S. 2, 410). Nicht das Wort eigentlich, sondern der h. Geist ist es, der uns, durch das Wort, erleuchtet.

Die Gegner hatten und kannten demgegenüber kein anderes Interesse als nur das eine, die objektive Gültigkeit, Kraft und Bedeutung der Schrift von allen Voraussetzungen und Bedingungen möglichst unabhängig zu machen. Sie warfen Spener vor, er mache die Schrift zu einem toten und unkräftigen Buchstaben. Sie befürchteten, wenn einmal der h. Geist nicht schlechthin in die Schrift eingeschlossen und an dieselbe gebunden würde, daß dieses gelockerte Verhältnis von Schrift und Geist zu einer Enthusiasterei und Quäkerei führen würde, welche sich an den Buchstaben der Schrift gar nicht mehr binden würde.

Gegen diese mißbräuchliche Ausdeutung seiner Auffassung verwahrt sich Spener folgendermaßen. Leider, sagt er, ist es dahin

gekommen, daß alles, was von der Salbung, von dem h. Geist, dessen Einsprechen, Erleuchtung und Offenbarung geredet wird, stracks von so vielen für verdächtig, enthusiastisch, quäkerisch, weigelianisch, irrig gehalten wird. In Wirklichkeit sei jedoch nur das eine schrift- und bekenntniswidrige Enthusiasterei (gemäß Art. Smalc. III, 8 und Form. Conc. Epit. II. Solida declaratio II), wenn man auf eigene Erleuchtung und Eingebung sich gründe mit Verachtung des göttlichen Worts. Er aber habe, wenn er vom h. Geist rede, eben die Wirkung des Geistes im Sinn, die derselbe vermittelst des Worts ausübe, und wolle also Geist und Wort zwar unterscheiden, aber nicht von einander trennen (Lauterk. I, 1, 721). Zwar könne auch zur Zeit noch eine direkte Offenbarung ohne Vermittlung der h. Schrift vorkommen, aber die Schrift bleibe auch hierfür die Norm, sofern der Inhalt solcher Offenbarungen der Schrift nie widersprechen dürfe, so daß also das Ansehen derselben vollkommen gewahrt bleibe. — Dabei ist nun aber doch nicht zu verkennen, daß Spener Geist und Wort manchmal in ziemlich äußerlicher Weise nebeneinanderstellt, ja in eine Art Gegensatz bringt, daß er das Geisteszeugnis auf Kosten des Schriftzeugnisses in einer Weise betont und fordert, die den Wert des letzteren wenigstens indirekt stark beeinträchtigt (Allg. Gottesg. II, 56 f.). Deutlich genug giebt er bei Bestimmung des Wertverhältnisses beider zu verstehen, daß er „lieber dem heiligen Geist (als der Schrift) zu viel beilegen wolle“ (E. G. S 2, 409). War aber einmal die Tendenz da, zwischen Geist und Wort zu scheiden und zu unterscheiden, so war es natürlich — darin hatten die Gegner ja Recht — theoretisch und praktisch schwer, alle Geistesbezeugungen der Schrift schlechthin unterzuordnen.

Sahen die Gegner in dem spezifisch religiösen Interesse Speners, eine, wenn auch durch die Schrift vermittelte, so doch möglichst direkte Verbindung und Berührung des Einzelnen mit Gott herzustellen, nichts anders als einen Ansatz zu fesselloser Schwarmgeisterei, so befürchteten sie nicht minder, daß die Stetigkeit und Zuverlässigkeit der kirchlichen Heilsankündigung darunter leiden müsse, wenn die Wirkung der heiligen Schrift und ihr rechtes Verständnis von der religiös-sittlichen Disposition des Schriftforschers und -Verkündigers in gewisser Weise abhängig gemacht würde. Spener hingegen fürchtete, wenn nicht mit größerem doch mit gleichgroßem Rechte, auf Grund vorliegender Erfahrungen, daß

ein geistloser Schriftmechanismus das religiöse Leben und Streben, welches zu wecken eben die Schrift uns gegeben ist, lähmen und ertöten müsse. Auf den Akademien, sagt er, disputiert man wohl, daß der Geist nicht von dem Wort getrennt werden dürfe; sie aber trennen selbst den Geist von dem Wort, wie ihr Leben beweist (E. G. S. 2, 413). — Übrigens war Spener verständig genug, nicht jede heilsame und heilskräftige Wirkung des korrekt vorgetragenen göttlichen Wortes aus dem Munde ungeistlicher Prediger in Abrede zu stellen, wie man ihm in übertreibender Weise gern vorwarf. Er behauptet nur für solchen Fall eine wesentliche Beeinträchtigung und Verringerung dieser Wirkung (Ep. And. 1, 222). Über das Maß dieser Verringerung konnte man ja streiten, wie denn dasselbe von verschiedenen Voraussetzungen und Bedingungen abhängig und in genere niemals festzustellen ist. Daß aber eine derartige Beeinträchtigung von der Orthodoxie so gut wie ganz geleugnet wurde, zeigt, wie man auch auf diesem Punkte in unhaltbaren Konsequenzen sich festgefahren hatte. (Vgl. zu dem Streit über die Schrift außer den angeführten Stellen namentlich Bed. 1, 159 ff. L. Bed. 1, 4 ff. Cons. 3, 435. E. G. S. 2, 122 ff. 386 ff. K. G. S. 1, 889 ff. Gründl. Beantwortung des Unf. 118 ff. Aufr. Üb. 48 ff. II, 3. Völl. Abf. Schelw. 63 ff. 208 ff. Ev. And. 327 ff.).

Spener hat die Auffassung der Schrift in ihrer Bedeutung für das Heilsleben vertieft und vergeistigt. Es geschah dieses und es konnte nur geschehen auf Kosten ihrer handgreiflichen, buchstäblichen Autorität. Kommt in diesem Streit über das Verhältnis von Geist, Wort und religiöser Persönlichkeit hauptsächlich das Streben nach Verinnerlichung des religiösen Objekts zum Ausdruck, so in dem Streit über die symbolischen Bücher das Streben nach freierer Bewegung gegenüber der kirchlichen Lehrtradition. (Vgl. Bed. 1, 369 ff. 596 ff.; 3, 277. 487. L. Bed. 3, 275 ff. 502 f. Cons. 1, 98; 3, 205. 704. 768. Fht. d. Gl. 9. 89 f. Aufr. Üb. 67 ff. Vert. gegen Alberti 44. Rettung gegen Pfeiffer 247 ff. Völl. Abf. Pfeiff. 62 ff. Völl. Abf. Schelwigs 181 ff.)

Drei Hauptpunkte lassen sich in dem Streit über die symbolischen Bücher unterscheiden, wenn auch deren Erörterung vielfach in einander übergegriffen hat: 1) Die Erörterung ihres geschichtlichen Ursprungs und Charakters; 2) die Erörterung ihres Inhalts, verglichen mit dem Inhalt der h. Schrift; 3) die Erörterung der

ihnen auf Grund ihres Ursprungs und Inhalts zukommenden Autorität und Verbindlichkeit.

Daß Spener überhaupt auf den geschichtlichen Ursprung und Charakter der symbolischen Bücher wieder hinwies, den die herrschende abstrakt-dogmatische Betrachtung mehr und mehr außer Acht gelassen hatte, war bedeutsam, denn die geschichtliche Betrachtung mußte auch hier eine richtigere und vorsichtigere Würdigung des fraglichen Objekts zur Folge haben. Die Verfasser der symbolischen Bücher, hebt Spener hervor, haben nicht wollen ein Gesetz des Glaubens (index, norma, regula) für Andere aufstellen, sondern ein Zeugnis ihres eigenen Glaubens ablegen. Indem sie die symbolischen Bücher unterschrieben, geschah dies nicht in dem Sinne, Andere dadurch von der Gemeinschaft des Glaubens auszuschließen, sondern nur sich selbst freiwillig zu verpflichten und — dies geht namentlich auf die F. C. — unter sich eine gewisse einheitliche Form der Lehre zu vereinbaren. Wie wenig diese Vereinbarung einen exklusiven Sinn hatte, gehe schon daraus hervor, daß man auch solche als echte Lutheraner habe anerkennen müssen und anerkannt habe, welche die Formula Conc. nicht unterschrieben.

Die symbolischen Bücher sind ihrem Ursprung nach „Menschenwerk". Ihre Verfasser hatten sich des Beistandes des heiligen Geistes in keiner anderen Art zu erfreuen, als jeder, der eine gläubige Predigt hält, eine gläubige Schrift verfaßt u. dgl. Doch hat Gott dafür gesorgt, daß sie „nicht wirklich in den Glaubenslehren selbst" geirrt haben, geschweige denn in dem, was zur Seligkeit notwendig ist. Irrtümer in Nebensachen hat Gott absichtlich zugelassen, um so den Charakter der symbolischen Bücher als einer menschlichen Schrift, im Unterschied von der heiligen Schrift, erkennen zu lassen.

Ein Mangel bleibt es, daß bei der Abfassung der symbolischen Bücher der „dritte Stand" nicht mitwirkte, sondern dieselben lediglich ein Werk der beiden Oberstände, d. h. der Magistrate und Theologen sind. Es wäre nämlich der Art der Kirche ein Zusammensammenwirken der drei Stände gemäß gewesen; dadurch wären viele Unzuträglichkeiten und Vorwürfe verhütet worden und ein größerer göttlicher Segen von dem Werke zu hoffen gewesen. Dieser Mangel werde nur einigermaßen dadurch ausgeglichen, daß die Sache doch vornehmlich den Lehrstand angehe, der dritte Stand durch die beiden anderen gleichsam vertreten sei und dessen tacitus consensus vorliege.

Auch die Frage läßt sich aufwerfen, ob die Abfassung der symbolischen Bücher überhaupt notwendig gewesen sei. Absolut notwendig sind jedenfalls symbolische Schriften für den Bestand der Kirche nicht, wie das Beispiel der apostolischen Kirche beweist. Besser wäre es auch wohl gewesen, wenn die entstandenen Streitigkeiten die symbolischen Schriften — hier denkt Spener wieder besonders an die Form. Conc. — nicht notwendig gemacht hätten (sicut aliquando morborum violentia remedia exigit, quibus carere mallemus), denn immer gäbe es zarte Gewissen, die Bedenken tragen, sich auf ein menschliches Buch zu verpflichten, auch wenn sie an sich gegen den Inhalt desselben nichts einzuwenden haben. Und hat auch die Kirche bei entstandenen Lehrstreitigkeiten in gewissem Sinne ein Recht zu symbolischer Fixierung der Lehre, so bleibt es doch immer eine mißliche und gefährliche Sache, weil die Kirche sich leicht darin verstoßen und in Gottes Recht eingreifen kann. Spener hat aber das Vertrauen zu Gott, daß er die Abfassung der symbolischen Bücher nicht zugelassen hätte, wenn sie nicht, unter den gegebenen Umständen wenigstens, wirklich notwendig gewesen wären. Jedenfalls sei es aber nicht, wie die Wittenberger sagen, „allezeit ratsam, bei entstandenen Streitigkeiten symbolische Bücher zu verfertigen", vielmehr als eine gnädige Fügung Gottes zu betrachten, daß es seit 100 Jahren zu einer Abfassung symbolischer Schriften nicht mehr gekommen sei.

Diesen geschichtlichen Erwägungen, mit welchen Spener einer rein geschichtlichen Auffassung und Würdigung der symbolischen Bücher vorarbeitete, hatten die Gegner, weil sie thatsächlich unanfechtbar waren, nichts entgegenzusetzen als den allgemeinen Vorwurf, Spener rede verkleinerlich von den symb. Büchern, und die abstrakte Behauptung einer die infallibilitas verbürgenden θεοπνευστια licet mediata dieser Bücher.

Wie schon angedeutet, unterscheidet Spener, was den Inhalt der symbol. Bücher angeht, Hauptsachen und Nebensachen, Wesentliches und Unwesentliches; Wesentliches, worin sie allerdings den Inhalt der Schrift wiedergeben (die „eigentliche Lehre", die „dogmata fidei"), und Unwesentliches („omnes apices", „minutiae", „zufällige und ungefähr vorkommende phrases"), worin sie von Irrtum und Unrichtigkeiten nicht frei seien. Zu solchen Schwächen und Mängeln sei es z. B. zu rechnen, daß die Apologie der Augsb. Konf. von manchen römischen Mißbräuchen zu glimpflich rede, indem sie als

Mißbräuche beurteile, was thatsächlich Irrlehren seien; daß dieselbe Apologie die Buße als vere sacramentum hinstelle und das Gebet für die Toten für „nicht unnützlich“ erkläre; daß die Citate aus der Schrift und den Kirchenvätern oft nicht genau und nach ihrem eigentlichen Sinn angeführt und die beigebrachten Beweise nicht immer treffend seien. In dieser Hinsicht also enthalten die symb. Bücher „Holz, Heu und Stoppeln“.

Auf diese kritische Betrachtung des Inhalts der symb. Bücher ließen sich die Gegner so gut wie gar nicht ein. Sie beantworteten dieselbe mit allgemeinen Vorwürfen (daß man damit die symb. Bücher schmähe, daß Spener sich an diesen reibe und ihnen Irrlehren andichte, daß eine derartige „Limitation“ die Erklärung Speners von seiner Uebereinstimmung mit den symb. Büchern überhaupt verdächtig und hinfällig mache) und mit dem Machtspruch, daß die symb. Bücher „nichts anders enthielten als göttliche Wahrheit, Worte des unbetrüglichen Gottes.“ — Die Gegner betrachten eben die symb. Bücher nur unter dem Gesichtspunkte ihrer (wirklichen oder vermeintlichen) Uebereinstimmung mit der h. Schrift, Spener unter dem Gesichtspunkt ihrer möglichen oder thatsächlichen Differenz, und er sieht sich zu dieser Unterscheidung durch die Bekenner selbst berechtigt, indem gerade diese die Schrift und ihr Bekenntnis, das aus derselben genommen ist, deutlich unterscheiden.

Die eigentlich aktuelle Frage war nun die, welche Autorität den symb. Büchern für die Gegenwart beizulegen, und wie die Verpflichtung auf dieselben und die Verbindlichkeit derselben in praxi zu verstehen sei. Hier entsteht die eigentliche Schwierigkeit des Spenerschen Standpunkts, und hier hat er es denn auch zu einer klaren und konsequenten Ausgestaltung seiner Idee nicht gebracht.

Zunächst ist beachtenswert, daß Spener von der juridisch-politischen Betrachtung der symbolischen Bücher (vgl. S. 20), wie oft auch seine Gegner dieselbe heranzogen, gänzlich Umgang nimmt. Er beschränkt sich durchaus auf die kirchlich-religiöse Wertung derselben. In dieser Beziehung steht für ihn der Satz obenan, daß die symb. Bücher eine in ihnen selbst ruhende, geschweige göttliche Autorität nicht haben. Materiell besitzen sie eine Autorität überhaupt nur insoweit, als sie dem Gewissen sich als Schriftlehre legitimieren; für Glauben und Gewissen ist an und für sich niemand an dieselben gebunden, der nicht eben nach entsprechender Prüfung sich selbst freiwillig an dieselben bindet. Nur einen sozusagen formellen

Vorzug haben die symbolischen Bücher vor rechtgläubigen Predigten und Abhandlungen voraus, nämlich den Vorzug kirchlicher Approbation, und kraft dieser Approbation genießen sie eine menschlich-kirchliche Autorität. Diese menschlich-kirchliche Autorität ist so zu verstehen, daß die Kirche Macht und Recht hat, zwar nicht dem Glauben Gesetze zu machen, aber gewisse Formen und Ordnungen festzusetzen, innerhalb deren ihre Lehrer und Diener sich zu bewegen haben, z. B. ihnen gewisse phrases als bedenklich oder gefährlich zu verbieten, auch wenn die Schrift dieselben an und für sich nicht verbietet. Auf diese Ordnungen kann die Kirche ihre Diener „in gewisser Maßen verbinden", und diese sind dann verpflichtet, diesen Formeln, in welche die Mutter Kirche die göttliche Lehre verfaßt, um guter Ordnung willen sich anzubequemen und „nicht approbierte Redensarten zu meiden". Hierbei geht Spener offenbar immer von der Voraussetzung aus, daß die von der Kirche festgesetzten „Redensarten" sich auf einem Gebiet bewegen, inbezug auf welches die Schrift Freiheit läßt, jedenfalls dem Schriftinhalt nirgends widersprechen, und daß der sich verpflichtende Diener der Kirche in der Sache selbst in den symb. Büchern den getreuen Ausdruck der Schriftlehre findet, an die er ohnedies sich gebunden weiß. In diesem kirchlichen Sinn kann man dann die symbolischen Bücher eine „Regel der Lehre", ein „Band und Zeugnis der Einigkeit" nennen. — Gelegentlich dehnt dann freilich Spener, im Widerspruch mit sich selbst, die Autorität der symbolischen Schriften viel weiter aus. So wenn er mit Bezug auf dieselben sagt: Die Kirche kann in Glaubenssachen einen gewissen Schluß machen, was anzunehmen und zu lehren sei, auch urteilen, welche sie der Lehre nach für ihre Glieder erkennen wolle oder nicht (Fht. d. Gl. 9); Lehrstreitigkeiten werden durch die symbolischen Schriften „entschieden" und unsere Kirchenglieder berichtet, was sie davon zu halten haben (Bed. 1, 373). Hier treten unaufgelöste Reste der Anschauung, die Spener im Übrigen grundsätzlich bekämpfte, zu Tage.

Im Verfolg seiner gewöhnlichen Auffassung betont Spener namentlich, daß die kirchliche Verbindlichkeit der symb. Bücher nur so zu verstehen sei, daß man sich an ihrem positiven Inhalt gebunden erachtet, nicht aber (negativ) in dem Sinn, daß alles nicht in den symbolischen Büchern Enthaltene damit ausgeschlossen und verworfen wäre. „Der Herr bewahre uns gnädiglich", sagt er, „vor dem schrecklichen Abfall, nach dem fast einige lüstern sind, ja in der

That dergleichen beinahe bezeugen, daß wir nichts aus der h. Schrift wollten gelten lassen, als was gerade iisdem verbis in unsern symbolischen Büchern oder gemeiner Lehre befindlich ist, ja nicht diese aus der Schrift, sondern die Schrift aus denselben und nach ihrer Norm erklären, so nunmehr das rechte Papsttum mitten in unserer Kirche sein würde" (Bed. 3, 487.). Auch bezieht sich die verpflichtende Geltung der symbolischen Bücher nur auf den ausdrücklichen Wortlaut derselben, nicht aber auf „Definitionen", Konsequenzen, Erweiterungen ꝛc., die man daran anzuhängen für gut findet, wie denn diese Frage der „Extension" der symbolischen Bücher z. B. im Hamburger Streit (vgl. S. 211 ff.) eine Hauptrolle spielte.

Selbstverständlich ist nach Speners Anschauung jeder, der die symb. Bücher unterschreibt, berechtigt, ja eigentlich verpflichtet, sie vorher nach der Schrift zu „prüfen." Insofern ist jede Verpflichtung auf die symb. Bücher eo ipso ihrer Idee nach eine bedingte (quatenus), weil man sich mit gutem Gewissen zu nichts anderem verpflichten kann, als was dem Worte Gottes gemäß ist. Die Frage ist nun, ob es auch gestattet sein soll, dieser Restriktion dadurch Ausdruck zu geben, daß man mit quatenus statt mit quia unterzeichnet. Spener, der für seine Person mit quia unterschrieben hat und unterschreiben konnte („weil ich sie die eigentliche Lehre betreffend der Schrift konform erkenne"), fühlte, wie die Verpflichtung mit quatenus eine sehr dehnbare sei und wenig Garantieen biete. Der Verpflichtung mit quia giebt er deshalb den Vorzug. Und wo ein Kandidat das quatenus nur aus betrüglichem Herzen und gleichsam als Hinterthür sich wählte, hätte die Kirche ein Recht, ihn von der Anstellung oder Beförderung auszuschließen, denn so könnte man auch den Koran mit quatenus unterzeichnen. Anderseits aber gebietet die Rücksicht auf das Gewissen solcher, die in der Hauptsache mit dem Inhalt der symbolischen Bücher übereinstimmen, doch in Nebenpunkten Bedenken haben, das quatenus wenigstens ausnahmsweise zuzulassen. Hier gelte der Einwand vom Koran nicht, denn es handle sich um zarte Gewissen und redliche Leute, die ausdrücklich den Hauptinhalt billigen und nur in Nebensachen Skrupel haben. Mehrfach empfiehlt Spener als eine gute Formel „das vorsichtig gesetzte iuramentum der Magistri in Königsberg" (eo intellectu et sensu, qui cum universa scriptura congruit), eine Formel, welche übrigens thatsächlich auf quatenus hinausläuft.

Kritisch wird nun die Frage, was zu geschehen habe, wenn ein Kirchendiener — für andere setzt Spener weder die Notwendigkeit voraus, den symb. Büchern beizupflichten, noch überhaupt sie zu kennen — von der Übereinstimmung der symb. Bücher mit der Schrift in irgend einem ihm wesentlich scheinenden Punkte sich nicht zu überzeugen vermag. Derartige Zweifel dürfen jedenfalls „modeste und ohne ärgerliche Unruhe" ausgesprochen und nicht von vornherein mit Hinweis auf die Autorität der symb. Bücher niedergeschlagen werden. Ja würde jemand einen eigentlichen Lehrirrtum in den symb. Büchern nachweisen — „so ich mich versichre, nimmermehr zu geschehen" —, so wäre die Kirche verpflichtet, denselben abzustellen. Wenn nun aber die Kirche die gemachten Ausstellungen nicht anzuerkennen, und anderseits der Kirchendiener seine Skrupel nicht aufzugeben vermag, so weiß Spener keinen andern Rat, als es der Kirche zu überlassen, „was sie alsdann zu thun nötig findet." Betrifft es einen wichtigen Punkt, so könne der betreffende des Kirchendienstes für unfähig erklärt werden, bei minder wichtigen Punkten kann er angehalten werden zu schweigen. Wird einer, der sich bereits verpflichtet hat, „anderen Sinnes", so soll er denen, von welchen er verpflichtet ist, Bericht geben, „daß man weiter für die Gemeinde und für die Reinigkeit der Lehre sorge." — Offenbar bleibt hier eine ungelöste Spannung zwischen kirchlicher Ordnung, kirchlicher Autorität und dem kirchlichen Allgemeininteresse einerseits und der nur an die Schrift gebundenen Gewissensfreiheit und persönlichen Überzeugung des Einzelnen anderseits, eine Spannung, welche zu heben Spener ein persönliches Interesse nicht hatte, weil er mit der Substanz des Schriftinhalts und der symb. Bücher in seinem Glauben sich eins wußte, und welcher weiter nachzugehen die Zeitlage noch keine dringende Veranlassung bot.

Während Spener auf diese Weise, wie er selbst sagt, das Band der symb. Bücher zwar „nicht lösen, aber loser machen" wollte, weil es die Gewissen verstricke, warfen seine Gegner ihm vor, daß er die Verpflichtung auf die symb. Bücher „auf Schrauben setze" und somit ungewiß und unsicher mache. Sie ließen die Ansprüche der Gewissensfreiheit und die Rücksicht auf die persönliche Überzeugung gänzlich außer Acht und verfolgten einzig und allein das Interesse, die juridisch-statutarische Verbindlichkeit der symb. Bücher aufs stärkste zu betonen, bis zu dem Grad, daß es ausdrücklich als ein Irrtum bezeichnet wurde, wenn man eine Prüfung derselben

vor der Unterschrift verlange. Das Ansehen dieser Bücher könne „ohne schweren Meineid“ nicht angetastet werden. Wer im Geringsten von ihnen abweicht, wird von der lutherischen Kirche abtrünnig. Auch dürfe die Verbindlichkeit derselben nicht auf den Wortlaut beschränkt werden; sonst bekämen die Papisten eine Handhabe, den Religionsfrieden zweifelhaft zu machen, weil ja die lutherische Kirche in ihren späteren Bekenntnissen über den Wortlaut der Augsb. Konfession (welche die Grundlage des Religionsfriedens bilde) hinausgegangen sei; alle Ketzer aber könnten auf diese Weise auf den Genuß des Religionsfriedens Anspruch erheben, unter dem Vorwand, ihre Lehre sei durch den Wortlaut der Augsb. Konf. nicht ausdrücklich verdammt.

Thatsächlich hat Spener der Symbolgläubigkeit und dem Symbolzwang einen starken Stoß versetzt. Ungebrochen und ungeschwächt konnten ja beide überhaupt nur bestehen, so lange die naive Überzeugung Raum hatte, daß Schrift und Symbole sich schlechthin decken; und unmittelbar praktische Bedeutung hatten sie nur, so lange die kirchlichen Anschauungen und Bestrebungen von der Idee des gesetzlichen Staatskirchentums beherrscht wurden und in derselben ihre Befriedigung fanden.

2. Die subjektive Heilsökonomie; Heilsaneignung und Heilsausgestaltung.

Die herrschende Lehre inbezug auf den ordo salutis war in der Hauptsache folgende: Gott der h. Geist eignet dem Einzelnen, der sich dabei im Wesentlichen nur passiv oder rezeptiv verhält und nur die Fähigkeit hat zu widerstreben, das in Christo erworbene Heil zu, indem er denselben durch das Wort beruft (vocatio) und erleuchtet (illuminatio), d. h. die zum Heil notwendige Erkenntnis ihm mitteilt. Diese Erleuchtung wirkt einerseits oder zunächst durch das Gesetz Buße (poenitentia), anderseits oder demnächst durch das Evangelium die fides salvifica (bestehend in notitia, assensus und fiducia), beides — Buße und Glaube — auch zusammengefaßt als conversio oder regeneratio. Der effectus immediatus des rechtfertigenden Glaubens ist die iustificatio, der effectus mediatus die sanctificatio (deren Bestandteile unio mystica und bona opera), letztere ein Anhängsel von zweifelhaftem Wert, da in der der fides salvifica entsprechenden iustificatio der Heilsprozeß nach den für den Einzelnen eigentlich allein wesentlichen und notwendigen Momenten seinen Abschluß erreicht hat. Hauptmängel dieses Systems

bildeten: 1) Die sehr entfernte, zweifelhafte und mangelhafte Verknüpfung des christlichen Lebens mit dem seligmachenden Glauben; 2) das gänzliche Zurücktreten der individuell-psychologischen Betrachtungsweise hinter einem logischen Schematismus und Formalismus, bei dessen Ausbildung man nicht eigentlich das Interesse hatte, die subjektive Entwicklung und Ausgestaltung des Heilslebens zu verfolgen und zu beschreiben, sondern nur gewisse kalvinistische, mystische, synergistische und papistische Irrlehren zu bekämpfen und fernzuhalten; 3) das Auseinanderreißen und Zerlegen der Vorgänge des religiösen Geisteslebens in verschiedene Akte und und Momente, deren gegenseitige Abgrenzung und Verknüpfung, wie die Terminologie selbst, unklar und schwankend war, ja inbezug auf welche zumeist unklar blieb, ob man es mit wirklich zeitlich auseinanderfallenden und aufeinanderfolgenden selbständigen Momenten zu thun hatte oder nur mit verschiedenen Seiten derselben Vorgänge, die nur für die logische Betrachtung und Behandlung gesondert wurden; 4) verdunkelt wurde der aufgestellte ordo salutis nicht zum wenigsten dadurch, daß er (mit Rücksicht auf das Taufdogma) zugleich den infantes angepaßt werden sollte, bei denen doch naturgemäß ganz andere Voraussetzungen vorlagen. Diese Anpassung konnte deshalb auch nie recht gelingen, und es blieb eigentlich immer ein doppelter Heilsweg, den man für die Kinder und für die Erwachsenen konstruierte, wie dieses z. B. Quenstedt bei der Behandlung der Frage nach der Seligkeit ungetaufter Christenkinder deutlich erkennen läßt. Inbezug auf die drei ersten Punkte hat Spener den Mängeln der bisherigen Behandlung des ordo salutis abzuhelfen gesucht — wie sich im Folgenden zeigen wird —; die letztgenannte Schwierigkeit hat er bestehen lassen, weil er die orthodoxe Betrachtung der Taufe sich voll und ganz aneignete. Er hat ebenso wie die Orthodoxie, wenn er von der subjektiven Heilsordnung spricht, für gewöhnlich nur die Erwachsenen im Auge und sagt es gelegentlich ausdrücklich, daß „bei den Kindern nicht alles in gleicher Weise nötig ist."

a) Die subjektive Heilsaneignung. Erleuchtung, Buße und rechtfertigender Glaube. Gewißheit des Heils.

Während Spener den im Begriff der vocatio liegenden Gedanken, daß die Initiative zur Beseligung des Einzelnen von Gott ausgehen müsse, durchaus teilte, entwickelte sich über den Begriff der

Erleuchtung und deren Einreihung in den ordo salutis eine lebhafte Kontroverse (Pia des. 123. 144. Allg. Gottesg. Aufr. Üb. 7 ff. Abgen. Rettung 97. Abf. Schelwigs 54 ff. 82. E. G. S. II, 389 ff. Bed. 1, 182; 2, 195; 3, 144). Der Kernpunkt derselben liegt eigentlich darin, daß die Orthodoxie wesentlich den Intellekt als dasjenige menschliche Organ betrachtete, bei welchem die Einwirkung der Gnade Gottes einsetze, Spener hingegen, offenbar einer tieferen psychologischen Einsicht folgend, als das eigentlich Primäre die Umstimmung des Willens betrachtete, welcher eine wesentliche und wirkliche Erleuchtung erst folgen könne; wie denn auch gelegentlich der Streit sich zuspitzte in die Frage, ob die Bekehrung beim Verstand oder beim Willen anfange. Im letzten Grund verstand dann eben auch Spener unter Erleuchtung etwas ganz anderes als seine Gegner.

Spener kleidete seine Anschauung in die Formel, daß die Erleuchtung nicht nur den Verstand, sondern auch den Willen betreffe, daß Unwiedergeborene (irregeniti), d. h. solche, die nicht zuvor vermöge der Buße (und des Glaubens) eine neue Lebensrichtung eingeschlagen, der wahrhaften Erleuchtung gar nicht fähig seien, daß die Theologia irregenitorum keine wahre Theologie, keine richtige Schrift- und Gotteserkenntnis, sondern eine fleischliche Weisheit, nur eine philosophia de rebus sacris sei, wenn auch Spener sich nicht auf Grund von Jak. 3, 15 zu der Folgerung versteigen will, sie rühre vom Teufel her. Immer wieder beruft sich Spener zum Beweis dafür, daß die Erleuchtung abhängig sei von der Heiligung des Willens, auf Stellen wie Weisheit 1, 4. 5. Ps. 25, 14. Matth. 11, 25. Joh. 8, 19; 14, 17. 21; 15, 21; 16, 3; 17, 25. 1. Joh. 2, 27; 3, 1; 4, 7. 8. Eph. 1, 17. 18; 5, 14. 1. Kor. 2, 14. 2. Kor. 4, 4. Kol. 1, 9 u. dgl.

Auch auf diesem Punkte war es nicht die dogmatische Reflexion, welche Spener zum Widerspruch gegen die herkömmliche Konstruktion veranlaßte, sondern ein praktisch religiöses und zumal ein praktisch kirchliches Interesse. Er sträubte sich dagegen, eine wahrhafte Erkenntnis göttlicher Dinge bei solchen anzunehmen und anzuerkennen, welche ausgesprochenermaßen in ihrer Lebensrichtung und Lebensführung den Antrieben des h. Geistes nicht folgten. Er war zumal überzeugt, daß das theologische Studium und die geistliche Amtsführung aufs Tiefste leiden müßten unter einer Auffassung, welche es für annähernd gleichgiltig erklärte, wie weit der Träger der Lehre für seine Person der Einwirkung des göttlichen Geistes Raum

gegeben, sofern ja doch seine Theologie, als auf göttlicher Erleuchtung beruhend, wahr, richtig und heilskräftig sei; wie sich denn auch der Streit über die Amtswirkung unbekehrter und unwiedergeborener Prediger an den Streit über die Erleuchtung anschloß. Diese praktisch-kirchliche Wendung gab nun eben dem Streit etwas eigentümlich Bitteres und Gehässiges, weil die gottlosen und fleischlichen Theologen nicht nur ihr dogmatisches System, sondern sich selbst und ihre Amtswirkung angegriffen fühlten. Mißlich war es ja auch, daß der Wert und der Charakter der theologischen Erkenntnis im einzelnen Fall von der zweifelhaften oder sehr diskutierbaren persönlichen Herzensstellung ihrer Träger abhängig gemacht werden sollte. Schelwig hatte ja in seiner Weise Recht, wenn er sagte, die Zuhörer würden auf diese Weise nie wissen, ob sie die rechte Lehre erhalten oder nicht, weil sie nicht wissen, ob der Prediger geheiligt und deshalb wahrhaft erleuchtet ist oder nicht. Sehr bedenklich war es jedoch auf der andern Seite, daß die Gegner gerade zu Gunsten der gottlosen Prediger sich so sehr erhitzten und gegen das Erfordernis persönlicher Frömmigkeit so lebhaft protestierten.

Übersehen wurde bei diesem Streit in der Hauptsache von beiden Teilen, daß eine reinliche Scheidung und scharfe Abgrenzung der betreffenden Seelenfunktionen, des Intellekts und des Willens, namentlich in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge, in praxi gar nicht möglich ist, daß beide nicht gleichsam nacheinander in Thätigkeit treten, sondern in einer beständigen Wechselwirkung sich befinden, hinsichtlich deren individuell sehr verschiedene Kombinationen denkbar sind. Hierbei muß jedoch Spener das Zeugnis gegeben werden, daß er Intellekt und Wille in ein innigeres Verhältnis zu setzen bestrebt war und ihre gegenseitige Bedingtheit besser erkannte als seine Gegner und die herkömmliche Dogmatik. — Übersehen wurde von Spener wie von seinen Gegnern, daß eben für menschliche Betrachtungsweise und für menschliches Urteil die Grenze zwischen Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen eine fließende und die Unterschiede nur relativ sind, daß eben darum auch alle Folgerungen, welche auf diesem Unterschied und Gegensatz aufgebaut werden, nur relativen Wert und bedingte Geltung haben. Zwar fehlt unter den Spener gemachten Vorwürfen auch der nicht, daß er einen mittleren Stand zwischen Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen statuiere (Walch. 2, 243 f.); Spener spricht auch thatsächlich von einer gradweisen Verschiedenheit und stufenweisen Ent-

wicklung des Wiedergeburtsstandes (Gl. L. 529. L. Bed. 1, 129 f.). In der Hauptsache aber hat gerade Spener dazu beigetragen, eine in der Praxis undurchführbare, der Willkür und Selbsttäuschung mannigfach unterworfene, exakte Scheidung zwischen Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen, der Erleuchtung Fähigen und Nichtfähigen, auf die Bahn zu bringen, deren üble Folgen nicht ausgeblieben sind. Seine Unterscheidung der Theologen in Wiedergeborene und Nicht-Wiedergeborene war zwar gut gemeint, aber praktisch unbrauchbar. Wie sehr die schematische Abstraktion Spener auf diesem Gebiete noch anhaftet, geht z. B. auch daraus hervor, daß er zwar eine Erkenntnis der Unwiedergeborenen aus dem I. (Glaubens) Artikel, nicht aber eine solche aus dem III. Artikel anerkennen wollte, d. h. eine Erkenntnis, die zwar von Gott stamme, sofern dieser auch natürliche Einsicht vermittle, nicht aber von Gott dem heiligen Geist.

Übersehen wurde namentlich von Spener, daß der Buße, mit welcher nach seiner Theorie der subjektive Heilsprozeß beginnen sollte (geschweige denn dem Glauben und der Heiligung) eben doch ein Maß von Erkenntnis göttlichen Wesens und Willens vorausgehen mußte, welches nicht als lediglich auf natürlichem Wege erworben (notitia naturalis), sondern als göttliche Erleuchtung anzusehen war. Die Gegner behaupteten in dieser Beziehung nicht mit Unrecht, daß jedenfalls die „erste" Erleuchtung vor der Heiligung vorhergehen müsse, wenn auch auf die Heiligung ein größeres Maß der Erleuchtung folge. Spener selbst redet auch gelegentlich von einer „ersten" Erkenntnis als der „ersten" Wirkung des heiligen Geistes aus dem göttlichen lebendigen Wort (Bed. 4, 197 f.). Es lag also eine gewisse Inkonsequenz und Hartnäckigkeit darin, wenn Spener trotzdem immer wieder bei der Behauptung bleiben wollte, ohne (voraufgehende) Buße und Bekehrung sei keinerlei Erleuchtung möglich. Beeinflußt wurde hierbei Spener, wie an einigen Stellen hervortritt, durch die in der mystischen Theologie übliche Unterscheidung der via purgativa, welche der via illuminativa vorausgehen habe.

Die eigentliche Schwierigkeit lag aber für Spener darin, daß er als Bestandteil der zur Seligkeit nötigen Erkenntnis und als Gegenstand göttlicher Erleuchtung für gewöhnlich eben doch viele Dogmen betrachtete und behandelte, von denen man kaum behaupten konnte, daß sie nicht durch die natürlichen Verstandeskräfte auf dem

Wege theologischer Gedankenarbeit angeeignet werden konnten, und von denen sich schwer nachweisen ließ, wiefern ihre richtige Auffassung von bußfertigem Willen und gottseliger Lebensrichtung abhängig sein sollte. Die Verhältnisbestimmung von Bekehrung und Erleuchtuug, welche Spener gab, hängt eben mit seinem Bestreben zusammen, religiöse und theologisch-schulmäßige Erkenntnis zu sondern. Nur die erstere, die Heilserkenntnis im centralen und fundamentalen Sinne, meint er eigentlich, wenn er die Erleuchtung von der Bekehrung abhängig macht. Und in dieser Hinsicht machte Spener mit Recht geltend, daß die innersten Gründe der religiösen Wahrheit sich nur der geistlichen Erfahrung erschließen und erlebt werden werden müssen, um verstanden zu werden.

Sofern aber Spener den Unterschied zwischen religiöser Erkenntnis im engeren Sinne und theologischer Erkenntnis nicht konsequent durchzuführen vermochte — man erinnere sich, wie er ausdrücklich Glaubensartikel unterschied, von denen man Erfahrung haben könne und müsse, und solche, die man lediglich auf die Autorität der Schrift hin annehme (vgl. S. 414) —, konnte ihm auch die Durchführung der These nicht gelingen, daß jede richtige Erkenntnis des Glaubensinhalts von der religiösen Beschaffenheit des Subjekts abhängig sei. Insofern machten ihm seine Gegner mit Recht den Vorwurf, er werfe Religion und Theologie durcheinander. Damit hängt auch zusammen, daß Spener in Verfolg seiner Theorie von der Erleuchtung genötigt war, in der heiligen Schrift einen doppelten Sinn zu unterscheiden, einen auf natürliche Weise faßbaren und einen nur den Wiedergeborenen zugänglichen.

Deutlich kommt übrigens auch auf diesem Punkt das ausschließlich objektive Interesse der Gegner, das wesentlich subjektiv gerichtete Speners zum Vorschein. Die Gegner beruhigten sich z. B. bei dem Satz, „daß Jesus von Nazareth des lebendigen Gottes Sohn ist, ist immerdar und allenthalben wahr, so muß es auch wahr sein in und bei einem Gottlosen“, um zu beweisen, daß auch ein Unbußfertiger die rechte Erkenntnis haben könne. Spener aber will unterscheiden die „Lehre selbst“ und den „habitus“ in des Lehrers Herzen. Die Lehre selbst könne vom h. Geist eingegeben sein, ohne doch von dem Einzelnen im Licht des Geistes erfaßt zu werden; eine zwar nicht so handgreifliche und bequeme, auch noch nicht reife und klare, aber doch gründlichere, lebensvollere und tiefere Auffassung von religiöser Erkenntnis.

Wie wenig die herkömmlichen Schlagwörter hinreichten, das in Rede stehende Problem zu entscheiden, zeigte sich z. B. darin, daß beide Teile sich gegenseitig des Pelagianismus beschuldigten: Spener die Gegner deshalb, weil sie den natürlichen unwiedergeborenen Menschen für fähig hielten, göttliche Geheimnisse zu erfassen; die Gegner Spener, weil er eine gewisse Erkenntnis der h. Schrift für möglich halte aus natürlichen Kräften ohne Erleuchtung des h. Geistes.

Die vor der Erleuchtung hergehende, durch den h. Geist gewirkte Buße sollte also nach Speners Auffassung die erste Stufe auf dem Weg zum Heil bilden, „aufs wenigste ist solches der ordentliche Weg" (Bed. 1, 162.). Spener faßt die Buße, der Kirchenlehre gemäß, zunächst auch auf als eine aus der Erkenntnis des göttlichen Gesetzes geborene reumütige Erkenntnis der Sünde. Er erweitert aber gelegentlich den Begriff derselben dahin, daß sie den Haß gegen die Sünde und einen Anfang der Ablegung des alten Menschen, der Heiligung in sich schließe, und macht überhaupt einen glücklichen Ansatz dazu, die abstrakte Trennung der aus dem Gesetz fließenden Buße und des auf das Evangelium gerichteten Glaubens zu Gunsten einer psychologischen Vermittlung und Durchdringung beider aufzuheben (Gl. L. 802. 823 f. Seligkeit der Kinder Gottes 341. Pred. über die Wiedergeburt. Anhang zur Gewissensrüge gegen Schelwig 45 ff. Böll. Abf. Schelw. 319 ff. Aufr. Üb. XII. Bußpr. 1, 98 ff. Bed. 1a, 2 ff.; 1, 632 f. 738 f.; 3, 775.).

Spener weist nämlich darauf hin, daß eine bloß gesetzliche Buße eine falsche, heuchlerische und zum Heil ungenügende sei. In hundert Jahren, sagt er in seiner Dresdener Antrittspredigt, wird kein Mensch durchs Gesetz bekehrt. Zur wahren Buße gehört mehr, als das Gesetz wirken kann. Die gesetzliche Buße ist höchstens der Anfang der wahren Buße oder der Weg zu derselben. Die Reue entsteht wohl aus dem Gesetz. Aber erst der Glaube giebt dieser Reue den rechten, gottwohlgefälligen Charakter. „Kein Mensch kann die Sünde wahrhaftig hassen, er liebe denn Gott und seinen Willen, keiner kann Gott und seinen Willen lieben, er glaube denn, keiner kann zum Glauben gelangen ohne die Wirkung des Evangeliums." Zumal ist es die Betrachtung der Leiden Christi, welche Buße wirkt, weil sie den höchsteu Zorn Gottes uns zeigt, aber nicht nur deshalb. Wie die warmscheinende Sonne zuweilen mit ihren lieblichen Strahlen den Wandersmann bewegt, seinen Mantel freiwillig abzulegen, in

den er sich nur um so fester hüllt, wenn der gewaltsame Wind ihm denselben entreißen will, so ist inbezug auf das Werk der Bekehrung auf die Kraft des Evangeliums eine größere Hoffnung zu setzen als auf das Gesetz.

Derartige Äußerungen — zu deren Unterstützung Spener sich auch auf Luther beruft, z. B. auf dessen „Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi" — gaben Veranlassung zu dem Streit über die doppelte Buße, die gesetzliche und die evangelische Buße. Die Gegner erblickten in derselben eine gefährliche Vermischung der beiden Ökonomien, eine ungebührliche Entwertung der Gesetzespredigt, ja eine Quäkerei und subtile Gesetzesstürmerei. In Wirklichkeit hat Spener der äußerlichen Trennung von Gesetzes- und Evangeliumspredigt (die z. B. zu der Frage führte, ob ein Prediger bei den schlechten Zeiten nicht lieber nur das Gesetz predigen sollte) mit Grund entgegengearbeitet, die überragende und centrale Bedeutung des Evangeliums für die christliche Heilsverkündigung sicher gestellt und überhaupt, wie schon angedeutet, den einheitlichen Charakter des christlichen Heilslebens und der christlichen Heilsverkündigung in glücklicher Weise betont. Beeinflußt ist er hierbei unter anderem durch die Methode des Prätorius und Cramer (vgl. S. 53, 113), die von Gott uns gebotenen Heilsschätze als die innersten Motive der Buße und Bekehrung hinzustellen.

Zur Lehre von der Buße gehört auch der Streit über den terminus gratiae, bei welchem es sich darum handelte, wie lange einem Menschen die Thür der Gnade offen stehe. Denn weil die Buße der notwendige Durchgang zur Erlangung der Gnade ist, so spitzte sich die Frage dahin zu, wie lange ein Mensch Zeit habe, Buße zu thun. In diesem Sinne behandelt jedenfalls Spener in der Regel die Frage (Bed. 4, 519. L. Bed. 3, 371 ff. E. G. S. 1, 58. Gl.-L. 118. 805. 1025. Passionspr. 297 ff. Bußpr. 1, 297. 332; 2, 215 f. Lauterk. I., 2, 289 ff. Erklärung der Lehre von dem allen Menschen gesetzten Gnadenziel. Vgl. oben S. 345). Was Spener bewog, diese Frage gelegentlich in Predigten aufzuwerfen, war nicht eine dogmatische Rücksicht, noch weniger, wie die Gegner vorgaben, die Absicht, die göttliche Gnade einzuschränken und die Leute zur Verzweiflung zu bringen, sondern die verständige seelsorgerische Erwägung, wie mit der poenitentia seria — sie hatte sich zu einem besonderen dogmatischen Begriff herausgearbeitet — ein großer Mißbrauch getrieben würde, und wie es notwendig sei,

„der Sicherheit roher Menschen zu steuern.“ Spener begnügte sich nun nicht damit, hervorzuheben, wie erfahrungsmäßig bei dem in Sünden verharrenden Menschen die Fähigkeit zur Buße immer mehr abnehme, sondern er behauptete ausdrücklich, daß zuweilen ein förmliches Gericht Gottes vorliege, welches dem anhaltend Unbußfertigen die Gnade und die Möglichkeit der Bekehrung entziehe. Dieser Willensakt Gottes sei jedoch nicht ein Ausfluß der voluntas antecedens und deshalb nicht mit dem decretum absolutum zu vergleichen, sondern (voluntas consequens iudiciaria) durch das eigene Verhalten der Menschen bedingt. Unbedenklich war es ja nicht, ein derartiges Urteil Gottes zu statuieren, praktischen Wert hatte es eigentlich auch nicht, weil man nach Speners eigener Erklärung im einzelnen Fall doch nie wissen konnte, ob ein derartiges Urteil Gottes vorliege; biblisch aber ließ sich die Annahme Speners wohl begründen, und Ähnliches war von orthodoxen Kirchenlehrern oft behauptet worden, so daß nur die ohnedies vorhandene Kampfesstimmung es erklärt, wie dieser Punkt zu einer so weitläufigen Kontroverse führen konnte.

Zu den Streitigkeiten, welche später inbezug auf die Buße zwischen Orthodoxie und Pietismus eine Hauptrolle spielten, nämlich ob ein eigentlicher Bußkampf oder gar Bußkrampf zur Bekehrung erforderlich sei, eine empfindliche Bußtraurigkeit, tägliche Bußschmerzen, ein momentaner, nachweisbarer „Durchbruch“, ein Stadium der „Verwesung“ (Putrefaktion) u. dgl., gab Spener für seine Person keine Veranlassung. Ihm selbst fehlten derartige Erlebnisse und Erfahrungen, und damit auch die Neigung, derartige Forderungen aufzustellen. Eignet er sich auch gelegentlich die termini „Zerknirschung“ und „Durchbruch“ an, so spricht er doch durchgängig über alle Bestrebungen, die „Bußarbeit“ zu schematisieren, sehr nüchtern und allen forcierten Bußtheorieen gegenüber verhält er sich weit mehr ablehnend und abwehrend als zustimmend und ermunternd, wenn es ihm auch nicht gegeben war, energisch gegen dieselben Front zu machen. Schon deshalb, bemerkt Spener, lassen sich hierfür nicht allgemeine Regeln aufstellen, weil manche, wenn auch wenige, in der Taufgnade verharren. Überhaupt finden individuelle Unterschiede in dieser Beziehung statt. Im Übrigen ist es Spener weniger darum zu thun, die Bußempfindung zu kontrollieren und zu steigern, als die Aufmerksamkeit auf die Prüfung der sittlichen Veränderungen hinzuleiten, welche eine rechtschaffene

Bekehrung nach sich ziehen müsse (Bed. 1, 56. 162 f. 180. 195; 3, 588. E. G. S. II, 400. Aufmunterung zur Beständigkeit II, 9 ff.)

Es war nicht ein einseitiges Betonen der Rechtfertigung aus dem Glauben, gewissermaßen ein Zuviel dieser Lehre, was Spener zu bekämpfen sich bewußt war, sondern eine an sich ungenügende und falsche Auffassung des rechtfertigenden Glaubens. Der größte Schade, sagt er in einem Brief aus dem Jahre 1677 (Bed. 1, 693), entsteht in unserer Kirche aus dem üblen Verstand des Worts „glauben“, wenn die Leute das für den wahren Glauben halten, was nichts weniger als der Glaube, sondern ein Teufelsgespenst in den sichern Herzen ist, nämlich ein gottloses Vertrauen, bei aller Bosheit aus Christi Verdienst selig zu werden. Diesem „Wahnglauben“, diesem „schädlichen und gefährlichen Hirngespinst“, diesem Betrug des eingebildeten und toten Glaubens sich zu widersetzen, hält Spener für seine vornehmste und unter den gegebenen Verhältnissen notwendigste Aufgabe (Bed. 3, 773). Sehen wir, wie er den „üblen Verstand“ des rechtfertigenden und seligmachenden Glaubens zu korrigieren, die eigentliche Art und Beschaffenheit des seligmachenden Glaubens geltend zu machen und dieselbe gegen den Widerspruch der Gegner zu behaupten suchte.

Zunächst war es ein Verdienst Speners, daß er überhaupt den Begriff des seligmachenden Glaubens einer genaueren Prüfung unterzog, daß es ihm nicht genug schien, die Gerechtigkeit aus dem Glauben zu predigen, sondern auch nötig, das Wesen dieses Glaubens näher zu bestimmen, weil nicht alles Glaube im rechten Sinne sei, was dafür ausgegeben werde. Was Spener veranlaßte, diese Prüfung mit dem Begriff des Glaubens vorzunehmen, war letzlich einfach die Beobachtung der Thatsache, daß so viele des rechten Glaubens sich rühmten, die doch in fleischlicher Sicherheit und sittlicher Gleichgiltigkeit dahinlebten. Spener konnte sich nicht vorstellen, daß dieses das Resultat des gottgewollten und gottwohlgefälligen Glaubens sein könne und dürfe, und schloß also, es müsse in der üblichen Fassung und Handhabung des Glaubensbegriffs ein Fehler vorliegen. Die Apologie der Augsb. Konf. hatte allerdings betont (Art. 2), daß der Glaube „nicht ein schlecht Erkenntnis der Historien, sondern ein stark kräftig Werk des heiligen Geistes, das die Herzen verändert“, sei, ein „geistlich Ding und Licht im Herzen, dadurch wir verneuert werden, andern Mut und Sinn gewinnen“ (Art. 4). Und in der Concordienformel (Epitome, III)

heißt es, daß „nicht ein solcher Glaube soll erdichtet werden, der bei und neben einem bösen Vorsatz zu sündigen und wider das Gewissen zu handeln sein und bleiben könne, daß die guten Werke dem gerecht machenden Glauben allzeit folgen, wie er denn nimmer allein ist, sondern allzeit Liebe und Hoffnung bei sich hat.“ Die herrschende Theologie, statt mit diesen Ansätzen eines tieferen dynamischen Glaubensbegriffs Ernst zu machen, begnügte sich aber im allgemeinen damit, festzustellen, daß die fides historica den Glauben nicht ausmache, daß der assensus ein auf notitia begründeter, also der Glaube kein Köhlerglaube sein, endlich daß zur notitia und zum assensus die fiducia hinzutreten müsse.

Spener grub wieder tiefer und wies darauf hin, es müßten nicht nur sämtliche Elemente des Glaubens (notitia, assensus, fiducia) überhaupt vorhanden, sondern an sich rechter, geistlicher Art sein. Die Kenntnis des Glaubensinhalts dürfe nicht nur eine „buchstäbliche“, eine mit natürlichen Kräften erworbene menschliche Wissenschaft gewisser Dinge und Wahrheiten, die in der Schrift stehen, sondern ein aus der Kraft des heiligen Geistes in den Seelen gewirktes Licht sein. Der Beifall dürfe nicht ein äußerlicher, blinder Beifall sein, „weil mans also von seinen Eltern und Präzeptoren erlernt und der Sache nicht weiter nachgedacht hat“, sondern eine wirkliche persönliche Überzeugung, eine durch das testimonium internum gewirkte „göttliche Versieglung“, eine Aneignung nicht nur der Worte, sondern auch der Sachen. Endlich das Vertrauen nicht jene „vermessene sichere Zuversicht, außer göttlicher Ordnung um seines eingebildeten Glaubens willen die Seligkeit zu erlangen“, sondern „eine durch den heiligen Geist gewirkte Zuversicht in den Herzen derer, die wahrhaft wiedergeboren und entschlossen sind, nicht mehr nach dem Fleisch zu leben.“ (Vgl. „der wahre seligmachende Glaube, dessen eigentliche Art und Beschaffenheit.“ E. G. S. 1, 612. 635 f.; 2, 174 f. Bed. 1, 693; 3, 551. 607. Lauterk. I, 2, 221).

Diese Betrachtungen über die Beschaffenheit des rechtfertigenden und seligmachenden Glaubens hängen damit zusammen und weisen darauf hin, daß Spener, viel mehr als die herrschende Orthodoxie (die nur beflissen war, den Glaubensinhalt korrekt darzustellen), seine Aufmerksamkeit dem gläubigen Subjekt, dessen Sinnesart und Sinnesrichtung zuwandte. Eben deshalb unterschied er scharf (vgl. S. 416) zwischen fides, quae creditur und fides, qua creditur. Nicht die fides, quae creditur, die

Artikel des Glaubens, machen selig, sondern die fides, qua creditur. der persönliche Glaube. Es ist zu unterscheiden „der wahre Glaube" von dem „wahren Bekenntnis der Religion." Die „veritas objectiva" kann man haben und doch keine geistliche Wahrheit in der Seele. Wirklich rechtgläubig sind die, welche es nicht nur hinsichtlich der Glaubensartikel (fides objectiva), sondern auch inbezug auf die innerliche Beschaffenheit ihres Glaubens (fides subjectiva) sind (Bed. 1, 693; 4, 54 f. Cons. 3, 269. E. G. S. 1, 143. 460. 616. 648; 2, 131 f. Thät. Christent. 2, 701).

Als wesentliches und notwendiges Objekt des Glaubens gilt Spener (vgl. S. 402) „Christus und sein Heil". Christum muß man ergreifen und sich zu eigen machen. Soweit ist Spener in formeller Übereinstimmung mit der Orthodoxie; denn wenn diese auch den Hauptartikel von Christus durch die Menge ihrer loci und ihre ganze Methode verschleierte, so blieb doch prinzipiell Christus das Centrum des Glaubensinhalts. Aber — hier tritt eine von der herrschenden Betrachtungsweise abweichende Gedankenreihe ein (vgl. S. 412) — „der ganze Christus" soll Gegenstand unsers Glaubens sein. Wir sollen an Christum glauben und ihn uns aneignen nicht nur als den Hohenpriester, der sich für uns geopfert, sondern auch als den König, der über uns herrschen soll, als den Prophet, der uns den Willen des himmlischen Vaters verkündigt. Wer ihn nicht ganz haben will, wird gewißlich ihn gar nicht erlangen; ein halber Christus ist gar nicht der rechte wahre Christus. Der Grund unsers Glaubens ist Christi Tod und Auferstehung, wie sie uns nicht nur Vergebung der Sünden und das Heil gebracht haben, sondern wie wir in die Gemeinschaft derselben kommen und also mit Christo der Sünde absterben, hingegen wahrhaft in das Leben der Gerechtigkeit eintreten müssen. Aus dem Verdienst Christi fließen, wie aus einer Quelle, ebensowohl Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit, wie auch die Heiligung und die Kraft, ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen, und eins kann man sich nicht ohne das andere aneignen. Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden. Das Blut Jesu Christi macht uns rein von aller Sünde, im Sinne der Rechtfertigung und im Sinne der Heiligung. Es ist nicht nur im Willen, sondern im Wesen Gottes selbst begründet, daß eines ohne das andere nicht sein kann. Es läßt sich mit seiner Gerechtigkeit nicht reimen, daß er diejenigen in seinem Gericht für gerecht urteilen sollte, welche

keine Scheu tragen, immerfort vorsätzlich der Ungerechtigkeit zu dienen. Man macht aus der göttlichen Gnade eine Sache, die Gott nicht ziemt, noch in demselben sein kann, wenn man annimmt, er wolle einer Kreatur Gutes thun und sie selig machen, die in ihrer Bosheit verharrt, dem göttlichen Willen widerstrebt und durch die Gnade nicht geändert wird. Eine solche Gnade kann, als der Gerechtigkeit schlechthin widersprechend, nimmermehr in Gott als einem numen harmonicum, dessen Eigenschaften anmutig mit einander übereinstimmen, sein.[1]) In der Person und im Werk Christi, welches der Gegenstand unsers Glaubens ist, erscheinen also die rechtfertigende und die heiligmachende Kraft nicht nur aufs innigste verbunden, sondern zeitlich und sachlich vollkommen koordiniert (Bed. 1, 693; 3, 156. Sendschreiben 14 ff. E. G. S. 1, 149. 160. 651; 2, 176. Lauterk. I, 2, 375).[2])

Diese eigentümliche Fassung des Glaubensobjekts ist sehr wichtig und beachtenswert, denn eben hierauf beruht (was zwar nicht immer klar hervortritt) die Spener eigentümliche Auffassung von dem Verhältnis der Rechtfertigung und Heiligung. Weil das Objekt des seligmachenden Glaubens für ihn ein anderes war, darum hatte auch dieser Glaube eine ganz andere, nämlich zugleich heiligende und wiedergebärende Kraft und Bedeutung. Während man nun über das Verhältnis des rechtfertigenden Glaubens zur Heiligung viel und lange gestritten hat, hat man

---

[1]) Beiläufig wieder eine Bestätigung der von Ritschl gemachten Beobachtung, daß ein verschiedenes religiöses Interesse immer irgendwie mit einem verschiedenen Gottesbegriff zusammenhängt. Der Unterschied ließe sich in diesem Fall etwa dahin bestimmen, daß die Orthodoxie in Gott mehr die hypostatische Transcendenz, Spener mehr die dynamische Immanenz erkannte und verehrte.

[2]) Ganz scharf und konsequent hat allerdings Spener diese Koordination, zumal in den früheren Jahren, nicht durchgeführt. So spricht er 1670 (E. G. S. 1, 158 ff.) von der „doppelten Gerechtigkeit" wahrer Christen, der iustitia imputativa, die Christus uns erworben, und der iustitia habitualis inhaerens, die der h. Geist in uns wirket. Die erstere, sagt er hier, wirket die zweite, und zwar nicht eher, als wir durch den Glauben die Gerechtigkeit Christi erlangt haben, weshalb auch die Lebensgerechtigkeit die Frucht der Glaubensgerechtigkeit genannt wird. Hier — wie an andern Stellen — folgt also Spener dem alten Schema, welches die iustificatio als die unmittelbare und die sanctificatio als die mittelbare Frucht der Erlösung behandelte, doch mit dem Unterschied, daß die iustitia habitualis, wenn auch abgeleitet von der iustitia imputativa und durch dieselbe vermittelt, dieser in der Sache gleichwertig erscheint, wie schon der Ausdruck „doppelte Gerechtigkeit" andeutet.

über die Grundlage, die Fassung des Glaubensobjekts, wie sie von Spener angeregt war, in keiner Weise sich auseinandergesetzt, ebensowenig über die grundlegende Unterscheidung der fides quae creditur und der fides qua creditur. Schon hieraus erklärt es sich, daß man in dem Streit über das Verhältnis des rechtfertigenden Glaubens und der Rechtfertigung zur Heiligung sich überhaupt nicht verstehen und verständigen konnte.

Es hing, wie gesagt, mit jener Auffassung von der doppelten Bedeutung der Person und des Werkes Christi, von der doppelten Abzweckung der göttlichen Gnadenoffenbarung und Gedankenwirkung aufs Engste zusammen, wenn Spener inbezug auf den heilsaneignenden Glauben Sätze wie die folgenden aufstellte: Die Rechtfertigung aus dem Glauben muß immer mit Bezug auf die Heiligung behandelt werden; beide gehören ihrer Natur nach zusammen. Die Entzündung des Glaubens, die Vergebung der Sünden und die Schaffung eines neuen Menschen gehören zusammen; sie geschehen zugleich, gleichsam in einem Augenblick. Der rechtfertigende Glaube ist zugleich der heiligende. Niemand wird gerecht, der nicht auch der Heiligung sich befleißt. Der Glaube hat ein doppeltes Amt, eine doppelte Kraft, uns gerecht und heilig zu machen. Er hat gleichsam zwei Hände; mit der einen ergreift er Christum, mit der andern giebt er sich Gott zum Opfer und zum Gehorsam hin. Der lebendige Glaube ist ein Licht, das nicht ohne Wärme sein kann und den ganzen Menschen innerlich ändert. Nur dasjenige Vertrauen ist als wahrer Glaube anzuerkennen, welches den Menschen alsobald zu einem neuen Menschen zu machen anfängt und fortfährt. Zwar die meisten Prediger, sagt Spener, gedenken, wenn sie vom Glauben reden, nur der Rechtfertigung. Aber es ist eine fleischliche Einbildung, sich des Verdienstes Christi trösten zu wollen, ohne ihm den schuldigen Gehorsam leisten zu wollen. Nichts ist notwendiger, als den Leuten diesen verdammlichen Grundirrtum zu benehmen, daß sie sich den Glauben und die Seligkeit ohne die Heiligung einbilden. Keiner wird mich überreden, daß er an Christum glaube, welcher sich in die Ordnung nicht schicken will, in welcher derselbe seine Güter versprochen hat. — Die Betonung und Forderung der Heiligung und Erneuerung schmälert das Verdienst Christi nicht. Im Gegenteil, der preist das Verdienst Christi unvergleichlich höher, welcher demselben zugleich die Kraft zuschreibt, ihn vom Sündendienst zu befreien, als derjenige, welcher nur bei

dem einen Stück des Verdienstes, dadurch uns die Vergebung der Sünden erworben, bleiben, und so an Christo nur einen halben und nicht einen ganzen Seligmacher haben will. (Bed. 3, 249. 355 ff. 486 f. 551. L. Bed. 1, 132. E. G. S. 1, 187. 736; 2, 174. K. G. S. 2, 861 ff. Gl. L. 1060 ff. 1234 ff. Freud. Gew. Frucht, II cap. Aufr. Üb. 175 ff. 300 ff. Böll. Abf. Schelwigs 279 ff. Predigten über die Wiedergeburt.)

Mehr auf der Linie der herkömmlichen Anschauung liegt es noch (vgl. S. 446 Anm.), wenn Spener anstatt des lebendigen Ineinander und Miteinander von Rechtfertigung und Heiligung ein Nacheinander und Auseinander in folgender Weise konstruiert: Der Glaube führe zum Abscheu gegen die Sünde und zu dem Vorsatz, derselben nach Möglichkeit sich zu enthalten (Ev. And. 807). Er (Spener) treibe auf den lebendigen Glauben und aus demselben auf die wahre innerliche Heiligung (L. Bed. 3, 584). Doch tritt auch hier das Bestreben zu Tage, Rechtfertigung und Heiligung jedenfalls in eine möglichst innige Beziehung zu setzen.

Der enge Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung und die veränderte Stellung, welche Spener beiden in der Heilsökonomie anweist, kommen zum Ausdruck in der Art, wie derselbe von der Wiedergeburt redet und dieselbe behandelt. Die gangbare Dogmatik grenzte diesen Begriff verschieden ab, wußte aber (vgl. z. B. Quenstedt) nur wenig mit demselben anzufangen und führte ihn gleichsam nur beiläufig mit. Daß Spener diesem Begriff in seiner Theologie eine centrale Stelle anwies und z. B. in den Predigten über die Wiedergeburt die ganze Heilsökonomie unter den Gesichtspunkt der Wiedergeburt stellte, war bedeutsam und zeigt die Grundrichtung seines religiösen Interesses an, denn Spener wußte wohl und bezeugt es ausdrücklich, daß die Schrift unter Wiedergeburt nicht sowohl die Rechtfertigung und die zugerechnete Gerechtigkeit, als vielmehr die Mitteilung neuer Lebenskräfte, eine im Menschen selbst vorgehende reale Veränderung versteht.

Wo Spener nun genau reden will, unterscheidet er zwischen der Schaffung eines neuen Menschen oder der Mitteilung einer neuen Natur, einem momentanen Akt, welcher eigentlich die Wiedergeburt sei und mit dem Akt der Rechtfertigung ideell zusammenfalle, und der Erneuerung und Heiligung als der fortgesetzten Auswirkung des im Moment der (Rechtfertigung und) Wiedergeburt gesetzten neuen Lebensprinzips. Da nun aber Speners Interesse

nicht sowohl an dem der Beobachtung und Erfahrung sich entziehenden Geburtsakte des neuen Lebens, als vielmehr an der erkennbaren und kontrollierbaren Entwicklung desselben haftet, so vermischt er vielfach Wiedergeburt und Heiligung und knüpft für gewöhnlich nicht Rechtfertigung und Wiedergeburt, rechtfertigende und wiedergebärende Kraft des Glaubens aneinander, sondern, wie wir gesehen haben, einfach Rechtfertigung und Heiligung. Dies konnte nun nicht ohne Rückwirkung auf die Auffassung der Rechtfertigung bleiben. Unwillkürlich wurde durch die Zusammenkoppelung von Rechtfertigung und Heiligung, da die letztere einen Prozeß und nicht einen Akt darstellt, auch inbezug auf die Rechtfertigung die Aufmerksamkeit und das Interesse von dem erstmaligen und einmaligen Akt der Rechtfertigung (actio forensis, declaratio) abgelenkt und dem Stand oder Zustand (status) des Gerechtfertigten zugelenkt. Und viele Streitigkeiten über das Verhältnis der Rechtfertigung zur Heiligung, über die Probe des Gnadenstandes u. dgl. beruhen im Grunde darauf, daß die Gegner Speners ausschließlich oder vornehmlich nur den ideellen Akt der Rechtfertigung, Spener aber vielmehr den Zustand des Gerechtfertigten im Auge hat, jene die Rechtfertigung als einen in sich abgeschlossenen Moment, Spener dieselbe vielmehr als eine sich immer fortsetzende Seite der christlichen Heilsaneignung betrachtet. Ja, Spener spricht geradezu davon, daß (wie die Heiligung) auch die Rechtfertigung „immer fortgesetzt werden müsse, gleichsam ein stets währender Akt sei“ (Aufr. Üb. 178. Bed. 1, 209). Nur so ist es auch verständlich, wie Spener sagen konnte: „Wir müssen im Lichte wandeln, wenn das Blut Christi uns reinigen soll“; d. h. wir müssen die rechtfertigende, genauer Sünden tilgende und die heiligende Kraft Christi fortgesetzt und gleichzeitig auf uns einwirken lassen. Es ist klar, wie damit, streng genommen, der orthodoxe Begriff der Rechtfertigung eine wesentliche Umdeutung und somit eigentlich seine Auflösung erfährt, denn „ein Akt, der immer fortgesetzt wird“, ist kein Akt mehr im Sinne der actio forensis, der declaratio iustificativa.

Auch diese grundlegende Differenz zwischen Spener und seinen Gegnern, welche den Nerv seiner religiösen Auffassung betrifft, gehört zu den Differenzen, hinsichtlich deren es zu gar keiner klaren Formulierung und Auseinandersetzung kam; wiederum ein Grund mehr, daß man es zu irgend einer Verständigung in dem Streit über den rechtfertigenden Glauben nicht bringen konnte. Die Witten-

berger wissen Spener nur vorzuwerfen, offenbar mit Unrecht, daß er nur die heiligende Kraft des Glaubens betone, die rechtfertigende aber übergehe. Er betone zwar öfters, daß die Heiligung nicht zur Rechtfertigung gehöre, d. h. beide in ihrem Wesen verschieden seien, „aber mit sehr vielen hypothesibus lehre er das Widerspiel.“ Schelwig erklärt es für eine abscheuliche und höchst schädliche Lehre, daß der Glaube einen neuen Menschen mache von Herz, Mut und Sinn; Dassovius einfach für eine Irrlehre, daß der wahre Glaube viva, efficax und operosa sei. Kurzum, die Orthodoxie zeigte gerade auf diesem centralen Punkte ihre gänzliche Unfähigkeit, Speners Auffassung auch nur zu verstehen, geschweige denn sie mit Erfolg zu bekämpfen.

In etwas anderer, man kann sagen etwas gröberer Gestalt erscheint die Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung, wenn darüber gestritten wird, wie sich Glaube und Werke verhalten, oder welches die Bedeutung der guten Werke für Rechtfertigung und Seligkeit ist (Gl. L. 1234 ff. Ev. And. 806. Lauterk. I, 2, 540 ff. Kat. Pred. 195. Des thätigen Christentums Notwendigkeit und Möglichkeit. E. G. S. 1, 72. 391. 441. 450. 722 f. 744 f.; 2, 366. Freud. Gew. Frucht 74. 78 f. Aufr. Üb. Art. 4. 6. 9. 20. Böll. Abf. Schelw. 251 ff.).

Es ist zunächst ein Vorzug, den Spener vor älteren Bekämpfern der lutherischen Orthodoxie (Major, Hornejus) voraus hat, daß er die Forderung und Betonung der Werke als solcher, d. h. einzelner, äußerer, sichtbarer und greifbarer Handlungen, möglichst zurücktreten läßt hinter der Forderung und Betonung der Heiligung des ganzen, zumal des inneren Menschen, einer veränderten Sinnesrichtung, als deren Äußerungen allein, und zwar in zweiter Linie, die eigentlichen Werke in Betracht kommen. „Wo wir von guten Werken reden und dieselben fordern“, sagt Spener, „verstehen wir darunter nicht allein die äußerlichen, sondern zum allervörderſten die inneren Werke, gute Bewegungen und Tugenden.“ Aber eben als Äußerungen der erforderlichen Gesinnung sind die Werke von wesentlicher Bedeutung. — Gute Werke, sagt Spener klar und deutlich, sind nicht eine bewirkende oder verdienstliche Ursache der Seligkeit, denn diese ist, wie auch die Kraft zu den guten Werken, ein Werk und Geschenk der göttlichen Gnade. Der Glaube macht selig, der gute Werke hat, aber nicht um der Werke willen. Soweit ist Spener mit der Orthodoxie einig, wenn man ihm auch das Gegenteil vor-

warf. Gute Werke sind Früchte des Saftes oder Geistes, der aus dem Weinstock Jesus Christus in seine Glieder zieht, und also des Glaubens, durch welchen wir Christi Glieder sind und bleiben, denn wir müssen die Kräfte gebrauchen, die Gott uns aus Gnaden in Christo gegeben hat; sie sind unausbleibliche Früchte des zur Seligkeit notwendigen Glaubens; Früchte, die virtuell in dem rechtfertigenden Glauben stecken und, wenn nicht gleich anfangs, doch im weiteren Verlauf zum Vorschein kommen müssen. Gute Werke sind insofern Zeugnisse und Kennzeichen des wahren, echten Glaubens. Auch soweit bewegt sich Spener noch in orthodoxen Grenzen, nur mit dem wesentlichen Unterschied, daß die herrschende Theologie viel mehr das Interesse hatte, zu zeigen, wie die guten Werke — so weit sie eben vorhanden sind und folgen — höchstens als Früchte und Kennzeichen des Glaubens in Betracht kämen, Spener aber das Interesse, zu zeigen, wie sie eben als Früchte und Kennzeichen des wahren Glaubens notwendig folgen müssen.

Spener bringt aber Glaube und Werke in eine noch engere Verknüpfung. Sie verhalten sich für ihn nicht nur wie Ursache und Wirkung, sondern stecken gleichsam ineinander als ein einheitliches und unteilbares Ganze. Glaube und Werke sind so innig verbunden, wie die Sonne und ihre Strahlen. So wenig ein Feuer sein kann, das nicht leuchte und wärme, so wenig kann auch der Glaube sein, da er nichts gutes thue. Die Einbildung eines Glaubens ohne Werke ist ein grausamer Betrug des Teufels, der aus der schönsten und lieblichsten Blume des Mittleramts Christi als eine giftige Spinne das ärgste Gift macht. Für die ganz selbstverständliche, zur Natur des Glaubens gehörige Werkthätigkeit desselben beruft sich Spener unzähligemal auf Luthers Worte (in der Vorrede zum Römerbrief): „Der Glaube ist ein lebendig, thätig, geschäftig, mächtig Ding, also daß es unmöglich ist, daß er nicht allezeit sollte Gutes wirken ꝛc.“ Ja Spener konstatiert eine Art Wechselwirkung zwischen Glauben und Werken; durch die thätige Ausübung des Glaubens werden wir im Glauben selbst gestärkt. Schelwig behauptet jedoch, uns im Glauben zu stärken, sei ausschließlich das Amt des Wortes.

Noch mehr, Spener giebt den Werken eine direkte Beziehung auf Rechtfertigung und Seligkeit. Zwar die Formel, daß gute Werke zur (Erlangung oder Erhaltung der) Seligkeit notwendig seien, will er nicht gebrauchen, weil sie mißverständlich, wenn auch

nicht direkt schriftwidrig und nicht in jedem Sinn verwerflich sei. Er nähert sich aber derselben in verschiedener Weise. So im Allgemeinen, wenn er „des thätigen Christentums Notwendigkeit" in einem ganzen Jahrgang Predigten behandelt, denn diese Notwendigkeit muß doch mit dem Heil zusammen hängen. Und wenn er nun gar in der Aufr. Üb. die guten Werke als „notwendige Eigenschaften derer, die in die Seligkeit eingehen wollen", bezeichnet, d. h. doch offenbar als eine conditio sine qua non, so konnten allerdings die Gegner mit Recht behaupten, daß damit die Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit faktisch statuiert werde, wenn auch nur die necessitas praesentiae, nicht efficientiae. Endlich in einer Predigt aus dem Jahre 1697 sagt Spener ganz einfach: „Reine Lehre und heiliges Leben müssen notwendig beisammen sein bei denen, die selig werden wollen."

Auch darin schied sich Spener von der Orthodoxie, daß diese, in dem Bestreben, die Bedeutung der guten Werke herabzudrücken, glaubte festhalten zu müssen, an sich gute Werke könnten von sündigen Menschen gar nicht gethan werden; nur mit Rücksicht auf das zugerechnete Verdienst Christi würden gewisse Werke als gute angesehen und bezeichnet, so daß genau genommen auf diesem Standpunkt von guten Werken überhaupt keine Rede sein konnte. Spener aber behauptete, unter Berufung auf die Schrift, Luther und die symb. Bücher, daß die Gläubigen allerdings wahrhaft gute Werke thun können, wenn sie auch menschlich-unvollkommen blieben, „wie das Licht in der Dämmerung oder bei der Morgenröte ein rechtes Licht, wenn auch nicht vollkommen ist."

Die Bekämpfung der Spenerschen Position seitens der Gegner bewegte sich in sehr oberflächlichen Behauptungen: Spener lehre „etwas papistisch", lege den Werken „zu viel" bei, bringe einen „schändlichen Synkretismus" auf, vermöge dessen Glaube und Werke vor Gott gerecht machten. „Wenn man so leben könnte (wie Spener fordert), brauchte man den Glauben an Christum nicht" u. dgl. Schelwig verstieg sich zu der Behauptung, die Werke gehörten überhaupt nicht zum Christentum. Das einzige Bestreben der Orthodoxie ging dahin, um der sola fides willen die Werke in eine möglichst entfernte Beziehung zur Seligkeit zu setzen. Man sieht, die Rechtfertigungslehre hatte eine Gestalt angenommen, welche jede sittliche Energie hätte lähmen müssen, wenn die Praxis nicht manchmal besser und glücklicher gewesen wäre, als die Theorie. —

Spener blieb sich soweit klar und konsequent, daß die Werke eine verdienstliche Ursache der Seligkeit nicht bilden, daß sie jedoch zu derselben in naher Beziehung stehen, wenn es ihm auch nicht gelang, eine einheitliche und befriedigende Formel für diese Beziehung zu finden.

Mit der Frage nach dem Verhältnis der Rechtfertigung und Heiligung, des Glaubens und der Werke wurde auch die Frage in Verbindung gebracht, wie sich Gesetz und Evangelium in der Heilsökonomie verhalten. Wir haben gehört, wie man Spener den Vorwurf der „Gesetzesstürmerei" machte, weil er behauptete, das Gesetz allein könne eine rechte Reue und Buße nicht wirken. Demselben Spener machte man dann wieder den Vorwurf der „Gesetzestreiberei", weil er auf die Werke so viel Gewicht legte. Nun hatte allerdings Spener vorgesorgt, daß ihm dieser Vorwurf so leicht nicht gemacht werden konnte. Denn indem er auf werkthätiges Christentum drang, betonte er aufs Entschiedenste, daß der Antrieb zur Besserung und Heiligung weit mehr aus dem Evangelium als aus dem Gesetz, und vollends die Kraft zum Guten nur aus dem Glauben komme. „Das Hauptwerk bleibt also allezeit das Evangelium von der Gnade, als welches das Wort des Lebens ist, woraus wir alle Güter des Heils haben." Dies dürfe nicht geändert oder verschwiegen werden, trotz allem Mißbrauch der evangelischen Lehre. — Anderseits glaubte aber doch auch Spener darauf hinweisen zu müssen, daß Christus nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, daß dieses als Ausdruck des göttlichen Willens eine bleibende Bedeutung habe, daß die Gnade des Gesetzes sich für ihre Zwecke bediene, daß das Gesetz im ganzen Leben der Gläubigen sein Amt behalte, daß die Bußfertigen und Gläubigen nicht allzuviel durch das Gesetz sich sollen ängstigen lassen, doch es auch nicht ganz aus den Augen setzen. Man brauche das Gesetz nicht nur zur Zähmung des alten Adams, sondern auch dazu, um der schuldigen Dankbarkeit gegen Gott die rechte Form zu geben. Es sei ein Mißbrauch der evangelischen Freiheit, wenn man meint, man brauche keinen Fleiß im Guten anzuwenden, weil man nicht mehr unter dem Gesetz stehe. Auch die harten Reden des lieben Paulus wider das Gesetz seien nicht als gegen dasselbe selbst, sondern gegen dessen Mißbrauch durch die falschen Apostel gerichtet zu verstehen (Bed. 1, 162. 259. 633. 738 f. E. G. S. 2, 174 f. K. G. S. 2, 865 ff. 912. Anhang 108 ff. Böll. Abf. Schelwigs 230 ff.).

Derartige Erklärungen Speners, für welche er sich auf Luthers Worte gegen die Gesetzesstürmer und auf den tertius usus der Formula Concordiae berufen konnte und berief, gingen im Grunde genommen aus dem Bestreben hervor, wie Rechtfertigung und Heiligung, Glauben und Werke, so Gesetz und Evangelium in eine organischere Verbindung zu bringen, als es die Orthodoxie zu thun gewohnt war. Der Vorwurf einer Vermischung des Gesetzes und Evangeliums traf dieselben nur sehr äußerlich. Von einer gesetzlichen Auffassung des Christentums und gesetzlicher Treiberei war Spener im Grunde genommen weiter entfernt als seine Gegner.

Diese Auseinandersetzungen zwischen Spener und seinen Gegnern über Rechtfertigung und Heiligung, Glaube und Werke, Gesetz und Evangelium sind meines Erachtens im letzten Grunde anzusehen als eine Episode in dem in immer neuen Formen wiederkehrenden, im N. T. (Paulus und Jakobus) bereits angedeuteten, und noch nicht zum Abschluß gekommenen Kampfe um die Auseinandersetzung des spezifisch religiösen Interesses einerseits, des spezifisch sittlichen anderseits. Die Reformation, speziell Luther, hatte ein allen Zeiten und Individuen entsprechendes Gleichgewicht nicht gefunden. Bei Luther überwog das religiöse Interesse. Das Ethische, an dessen Betonung es Luther freilich nicht fehlen läßt, erscheint doch bei ihm nur wie ein Anhang (Bassermann, Handb. d. geistl. Beredtsamkeit 1885. S. 293). Seine orthodoxen Nachfolger vertraten eben dieses einseitige, spezifisch religiöse Interesse, freilich in karrikierter Form. Spener ist offenbar geneigt, den Schwerpunkt wieder mehr auf das Ethische legen. Giebt es überhaupt eine definitive Lösung dieser Frage, oder wird nicht immer, je nach der Disposition der Zeiten und Individuen, bald das eine, bald das andere Interesse überwiegen müssen? Und hat nicht jede Auffassung, die mehr religiös und die mehr ethisch gerichtete ihre Vorzüge und ihre Schwächen?

Das letztere scheint in dem Kampf zwischen Spener und seinen Gegnern sich zu bewahrheiten. Traten nämlich die Mängel des orthodoxen Systems zu Tage, sobald man versuchte, die Motive für sittliches Leben und Streben aus denselben abzuleiten, so zeigte sich die praktische Schwierigkeit der Spenerschen Auffassung, sobald es galt, die Gewißheit des Heils, die Proben und Kennzeichen des Gnadenstandes oder, wie Spener sagte, der Wiedergeburt, zu erörtern.

Die Orthodoxie verteidigte gegen die römische Theologie als ein reformatorisches Erbstück den Satz, daß man seines Heils wirklich gewiß werden könne, weil dasselbe nicht von der Vollkommenheit der Werke oder kirchlichen Garantieen abhinge. Die Gewißheit desselben habe man im rechtfertigenden Glauben. Diesen Glauben nahm man nun in praxi als vorhanden an, sobald jemand der rechtgläubigen Lehre beistimmte, die Gnadenmittel vorschriftsmäßig gebrauchte und nicht durch unbußfertiges Verharren in groben Sünden die Kirche zur Verweigerung der Absolution herausforderte. Eben diese bequeme, eingebildete Heilsgewißheit, welche weiter nichts verlangte, als daß man der reinen Lehre beipflichte, zur Kirche, zur Beichte und zum Abendmahl gehe, erschien Spener als eines der bedenklichsten und gefährlichsten Symptome des religiösen und kirchlichen Lebens. Er verlangte eine bessere und entschiedenere Bezeugnng des Gnadenstandes. Man muß sich nicht nur einbilden, daß man den wahren Glauben habe, sondern von dem wirklichen Vorhandensein und von der rechten Beschaffenheit desselben müssen gewisse Kennzeichen vorliegen. Welches sollen nun diese sein?

Zunächst konnte man in der Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls, in einer direkten inneren Versiegelung des h. Geistes die Bewährung des Heilsstandes suchen. Wie stark der Zug der Zeit, im Gegensatz zu dem herrschenden Doktrinarismus und kirchlichen Formalismus — der eben doch viele unbefriedigt ließ —, auf dieses Fühlen, Empfinden und Schmecken göttlichen Trostes und göttlicher Kräfte ging, geht daraus hervor, daß Spener so oft in Predigten und Briefen mit diesem Problem sich zu befassen hat. Und bis zu einem gewissen Grad hat Spener in der That die Hand dazu geboten, dieses unmittelbare Fühlen und Empfinden der Gnade als für das Vorhandensein des Heilsstandes bedeutsam, und damit überhaupt die Bedeutung des Gefühls für das religiöse Leben zur Geltung zu bringen. Ein gewisses Maß des Fühlens, urteilt Spener, soll allerdings normaler Weise mit dem Glauben verbunden sein; und es ist verkehrt, wenn man alles Göttliche immer nur „außer sich" haben will. Viele läßt Gott überdies den innerlichen Trost der Seligkeit und dessen Süßigkeit in höherem Grad und empfindlicher schmecken, ja er gibt ihnen „einen Vorschmack des ewigen Lebens", eine so ungewöhnliche Freude ins Herz, „daß sie kaum mehr wissen, wo sie sind." — Spener war aber doch zu nüchtern und praktisch angelegt, um den Hauptwert auf dieses unmittelbare Empfinden zu

legen. Er wußte, daß das Gefühl wechselnd und unzuverlässig und mancherlei Störung und Täuschung unterworfen sei. Im Stande der Anfechtung fehlt oft die Empfindung des geistlichen Friedens, ohne daß doch der Mensch aus der Gnade gefallen wäre. Ja die Unempfindlichkeit des Glaubens ist „eine gemeine Klage mancher rechtschaffenen Christen und eines ihrer schwersten Leiden". Der süße Geschmack der Gnade, auch wo er sich findet, hält in der Regel nicht an, denn es ist „die Weise unseres liebsten Vaters, wenn er seinen Kindern dergleichen Zucker zu schmecken gegeben oder sie einen sonderbaren Blick hat sehen lassen, daß er seine Gabe bald wieder zurückzieht und sie wohl in mehr Dürre und Finsternis fallen läßt". Der wahre Kraftglaube wächst und wurzelt oft am tiefsten, wo man sich fast ungläubig achtet. Kinder glauben auch, ohne zu fühlen. Wie das Leben bei einem sein kann, der in tiefer Ohnmacht liegt, so kann auch der Glaube dasein ohne die entsprechende Empfindung. Und so warnt denn Spener im Allgemeinen davor, das Beharren im Gnadenstande von der inneren Empfindung des Glaubens oder göttlichen Trostes und Lichts abhängig zu machen (Bed. 1, 36. 324. 328; 2, 821. 897 ff.; 3, 580 f. 637. L. Bed. 1, 231 f. E. G. S. 1, 306 f. 1065 ff. Ep. And. 2, 106. Lauterk. I, 1, 349.).

Statt der Gefühlsprobe schlägt Spener eine andere Probe vor, die verläßlicher sein soll; man kann sie kurz nennen die Heiligungsprobe (Bed. 1, 36. 323 f. 337; 2, 390 f. 893 ff.; 3, 136. 249. 355. 580 f. L. Bed. 1, 231. Gl. L. 237. 955 f. Pred. über die Wiedergeb. 1005 ff. Kleine Geistliche Schriften 2, 1170 ff. Ep. And. 2, 71. Bußpr. 2, 314 f. 364 ff. Freud. Gew. frucht. 38 ff. Aufr. Üb. 282 ff.).

Vornehmlich auf 1 Joh. 1, 7 sich berufend, sagt Spener: Weil wir uns leicht mit einer bloßen Einbildung von Glauben begnügen, „müssen wir notwendig auf die Früchte sehen und die notas a posteriori nehmen, ob nämlich das Herz von Sünden gereinigt werde, anfange Gott inbrünstig und über alles zu lieben, seinem Willen nun und nimmermehr mit Vorsatz entgegen zu handeln den öffentlichen Vorsatz habe und die Welt überwinde." Wir müssen unser Herz und Leben prüfen, ob Christus in uns ist, wir müssen zusehen, ob wir etwas aus Gott Geborenes an uns haben, etwas Gutes, das nicht aus der menschlichen Natur herkommt. Verschiedene Kennzeichen der Wiedergeburt weiß Spener in diesem Sinne im

Einzelnen anzugeben: Alleiniges Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo; kindliches Vertrauen zum himmlischen Vater überhaupt; Verachtung der weltlichen, irdischen und Hochhaltung der geistlichen, himmlischen Dinge; herzliche Liebe Gottes; herzliche Liebe des Nächsten; Haß, Mißfallen und Tötung der sündlichen Lüste; Liebe zu Gottes Wort und Sakrament; Eifer und Brunst eines kindlichen Gebets, Geduld und Demut im Leiden. Wo umgekehrt der Mensch sein Vertrauen auf das Vergängliche setzt, auf dieses seine Begierde richtet und in diesem sein Wohlsein sucht, da ist nimmer kein Glaube. — Die guten Werke versichern uns unseres Gnadenstandes und unserer Wiedergeburt. Nur müssen es nicht nur äußerlich und scheinbar gute Werke sein, sondern wirklich aus der Gnade und aus dem Glauben stammende. Als einmal in dem Frankfurter Kolleg die Frage aufgeworfen wurde, wie man die Werke der Natur und der Gnade unterscheiden und also ein Kennzeichen seiner Wiedergeburt in deren Früchten finden könnte, da gab dieses Anlaß zur Entstehung der Schrift „Natur und Gnade“ (vgl. S. 227), welche zu dieser Prüfung Anleitung geben soll. — Der Trost des Glaubens, hebt Spener hervor, soll durch eine derartige Selbstprüfung nicht illusorisch gemacht, und der Mensch nicht in papistischer Weise auf die Werke verwiesen werden. Denn es bedarf eben bei uns nicht einer (objektiven) Vollkommenheit der Tugend (Ev. Glaubensger. Cap. 8), sondern nur eines ernsten und aufrichtigen Strebens. Man soll die „Mittelstraße“ gehen, weder den Grund seines Herzens unerforscht lassen — wodurch man sich schrecklich betrügen kann —, noch auch die Gewißheit seines Heils in der Heiligung als solcher oder deren Vollkommenheit suchen.

Spener bewegte sich hier, äußerlich betrachtet, in den Grenzen der orthodoxen Bestimmungen über die Bewährung und Beweisung des vorhandenen Glaubens durch nachfolgende Glaubensfrüchte. Jedenfalls bot die offizielle Lehre Anhaltspunkte für seine Auffassung, zum mindesten die Bekenntnisschriften. Wenn z. B. in der Apol. der Augsb. Konf. Art. 3 zu lesen steht, „der Glaube ist, wo Buße ist, und ist nicht in denen, die nach dem Fleisch wandeln“, so lag es ja nahe, den Schluß zu ziehen: Also gilt es vor allen Dingen sich zu prüfen, ob wir wahrhaftig bußfertig sind und nach dem Geist wandeln, weil wir ohnedies des Glaubens und des Heils nicht gewiß sein können. Es gehörte aber eben zu den Eigentümlichkeiten der lutherischen Orthodoxie, daß sie diese Folgerung nicht

zog oder urgierte. Indem nun Spener mit dieser Glaubensprobe Ernst machte und sie in die religiöse Praxis einführen wollte, entwickelte sie sich zu einem komplizierten System peinlicher Selbstbeobachtung und Selbstprüfung, welches allerdings nicht geeignet war — wie sehr auch gerade Spener in nüchternen Grenzen sich zu halten suchte —, jene freudige Heilsgewißheit zu gewähren und zu befördern, die man als das Hauptgut evangelischen Glaubens betrachtete. Indirekt wurde nun doch der Besitz des Heils von einer gewissen, nicht immer leicht konstatierbaren Beschaffenheit und Zuständlichkeit des gläubigen Subjekts abhängig gemacht. Die naive Glaubenszuversicht und Glaubensfreudigkeit eines Luther war jedenfalls viel mehr dahin gegangen, auf die Heilsthatsachen und Heilsmittel selbst die Gewißheit des Heils zu gründen, als in sich nach Proben für das Vorhandensein des rechten Glaubens zu suchen. Bußfertige Gesinnung, ein aufrichtiges Trachten nach Gott, aktive Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi war eben für ihn die selbstverständliche Voraussetzung des Heilsverlangens (vgl. Ritschl, Rechtf. u. Verf. 1, 159. 187). Die Orthodoxie hatte nun jene naive, unreflektierte Heilszuversicht festhalten und gleichsam dogmatisch festnageln wollen, ohne ihre selbstverständlichen religiösen und sittlichen Voraussetzungen in Betracht zu ziehen. Sie wollte auch Spener gegenüber die dogmatische Abstraktion festhalten und wies aufs schroffste die Korrekturen zurück, welche Spener aus Rücksicht auf das religiös-sittliche Leben glaubte anbringen zu müssen, ohne auch nur im Geringsten die denselben zu Grunde liegende Intention zu würdigen. Man jammerte darüber, daß Speners Lehre „eine Leiter der Verzweiflung für die Schwachgläubigen“ sei, daß auf diese Weise die Gnade erst durch die Werke oder die Heiligung fest gemacht werde, da wir doch „nicht aus unserm Fleiß, sondern aus dem inwendigen Glauben der Erwählung gewiß werden sollen.“ Der gewöhnlichste Einwurf war, daß den Leuten der „Trost“ genommen würde, wobei man sich nicht im Geringsten mit der Frage abgab, ob es sich denn auch im einzelnen Fall um einen wirklich begründeten und berechtigten Trost handle. Spener entgegnete darum nicht mit Unrecht, wenn man gewissen Leuten den Trost nähme, so sei dieses so wenig ein Unrecht, als wenn man jemand im Schlaf störe, weil sein Bett bereits zu brennen angefangen. — Schließlich wird es immer von persönlichen Verhältnissen und konkreten Umständen abhängen, wie weit die von Spener statuierte Heiligungsprobe geeignet ist,

eine berechtigte Glaubenszuversicht zu beeinträchtigen oder eine ungerechtfertigte in heilsamer Weise zu stören.

In einzelnen Äußerungen Speners nimmt die von ihm geforderte Heiligungsprobe den Charakter einer allgemeinen Gesinnungsprobe an, deren christliche und evangelische Bestimmtheit sich zu verflüchtigen droht. Glauben wollen und den Glauben suchen, wenn man auch noch nicht glauben kann, seine Seligkeit sich ernstlich angelegen sein lassen und seinen Sinn auf das Geistliche gerichtet halten (Bed. 2, 893 ff. Freud. Gewissensfrucht 65. Predigt über Röm. 8, 10. S. 64 f.), man könnte sagen, die religiös-sittliche Grundrichtung des Lebens und Strebens, das bezeichnet Spener gelegentlich als Garantie, daß es Gott uns nicht fehlen lassen werde; eine leise Andeutung jener allgemein menschlichen Betrachtungsweise, von der wir ohnedies bereits Spuren bei Spener aufgewiesen haben (vgl. S. 420 ff.).

b) Die Auswirkung und Ausgestaltung des Heils.

Spener geht davon aus, daß Christus nicht nur gekommen ist, uns zu rechtfertigen, sondern auch zu heiligen (vgl. S. 412). Die Heiligung kommt für ihn also nicht bloß in Betracht als Probe des Gnadenstandes, als Beweis für das Vorhandensein des heilsaneignenden Glaubens, sondern sie gewinnt selbständige Bedeutung, wird Selbstzweck. Die von Gott uns geschenkten Heiligungskräfte sollen und müssen ihrer Bestimmung gemäß intensiv und extensiv sich möglichst auswirken und im Leben der Gläubigen zur Darstellung gelangen. Hieran knüpfte sich zunächst der sehr lebhaft geführte Streit über die christliche Vollkommenheit und über das Halten der Gebote (Schriftwechsel mit Alberti. Sendschreiben 19 ff. Ev. Glaubensger. cap. IV. Abgenötigte Rettung 102. 107. 135 ff. 163 f. Tabulae hodosophicae, Anhang. Freud. Gewissensfrucht 80 ff. Aufr. Üb. 142 ff. Böll. Abf. Schelw. 242 ff. 302 ff. Gl. L. 1070. E. G. S. I, 135. 207 ff. 441. II, 175. 204 ff. Bed. 1, 75 ff. 156 ff. 185 ff. 305 ff.; 3, 973; 4, 7 ff.)

Es ist, sagt Spener, eine der schädlichsten Verirrungen, daß man die dem natürlichen Menschen allerdings eignende Unfähigkeit zum Guten ohne weiteres auch dem Wiedergeborenen beizulegen gewohnt ist, der doch eben als solcher Gutes thun kann und muß, daß man Gläubige und Ungläubige in dieser Hinsicht gleichsam auf eine Stufe stellt. Nichts anders als ein gefährlicher Betrug des Teufels

ist es, wenn uns immer wieder eingeredet wird, wir (auch die Gläubigen) seien schwache Menschen, könnten nichts Gutes thun, nicht so heilig leben und Gottes Gebote halten.

Demgegenüber stellt Spener den Satz auf, daß Gläubige oder Wiedergeborene die Gebote Gottes zwar nicht erfüllen, aber halten, zwar noch Sünde haben, aber nicht Sünde thun. — Ich erschrecke jedesmal, sagt Spener, wenn die Frage, ob wir die Gebote Gottes halten können oder nicht, schlechthin mit Nein beantwortet wird. Denn erstens ist solches der h. Schrift ausdrücklich entgegen (1 Joh. 2, 3. 4; 3, 22; 5, 3. Matth. 19,20), wie auch den symbolischen Büchern, besonders der Augsb. Konfession und der Apologie. Zum andern ist nicht auszusprechen, wie sehr durch diese Beantwortung der Frage die Sicherheit der Leute gestärkt und befördert wird; wie denn die Leute, wenn man sie ihrer Sünden wegen zur Rede stellt, sich ganz allgemein damit entschuldigen, man könne ja die göttlichen Gebote nicht halten, warum man sie also hart anfahren wolle? Richtig sei allerdings, daß wir dem Gesetz ein vollkommenes Genüge nicht thun können. Aber wir können in der Kraft des Geistes die Gebote halten nach der Billigkeit oder Gütigkeit (επιεικεια) des Evangeliums, vermöge deren der himmlische Vater auch einen an sich unvollkommenen, doch aufrichtigen und mit Aufbietung aller Kräfte erstrebten Gehorsam wohlgefällig ansehen und gelten lassen will. Diesen Begriff der evangelischen Billigkeit müsse man nämlich zu Hilfe nehmen, um gewisse Stellen der h. Schrift, welche vom Halten der Gebote reden, zu verstehen und mit der feststehenden Unfähigkeit des Menschen zu vollkommenem Gehorsam im Einklang zu bringen. Und so dürfe man denn zwar nicht von einer „Erfüllung" der Gebote reden, weil dieses Wort auf etwas an und für sich Vollkommenes und Genügendes hinweise, aber von einem Halten der Gebote im relativen und subjektiven Sinn. Von der Möglichkeit des Haltens der Gebote in diesem Sinn zu sprechen, sei nicht nur etwas Berechtigtes, sondern etwas höchst Nötiges. Nötig für uns selbst, damit wir zu einem thätigen Christentum aufgemuntert werden, weil der Mensch ganz träge wird, wenn er hört, es sei überhaupt unmöglich, Gottes Gebote zu halten. Nötig, weil das Verdienst Christi und die Kraft des h. Geistes dadurch um so herrlicher gepriesen werden, wenn sie uns befähigen, in einem neuen Leben zu wandeln. Nötig mit Rücksicht auf den Zweck unserer Erlösung, denn wenn dieser Zweck nach Luthers Worten darin bestehen soll, daß wir Christi

eigen seien und in seinem Reich unter ihm leben und ihm dienen in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit, so muß letzteres auch möglich sein, wenn die Erlösung nicht überhaupt ihren Zweck verfehlt haben soll. Nötig auch wegen der Papisten, damit unsere Kirche von dem bösen Verdacht befreit werde, als vermöchten wir niemals aus unsern Prinzipien heraus ein recht christlich gottselig Leben zu urgieren. — Die Gegner ließen meist geflissentlich den Unterschied außer Acht, daß Spener nicht von dem rede, was einem Menschen als solchen, sondern einem Gläubigen möglich sei. Sie erklärten, der Unterschied von Gebote halten und erfüllen sei willkürlich, man könne die Gebote ebensowenig halten als erfüllen. Und wenn man auch von einer επιεικεια auf Seiten Gottes reden könne, so berechtige dies noch keineswegs dazu, von einem Halten der Gebote auf Seiten des Menschen zu reden.

In eine andere Form kleidet Spener seine Auffassung von dem, was sittliche Pflicht und Möglichkeit ist, wenn er den Unterschied zwischen Sünde haben und Sünde thun hervorhebt. Hierfür beruft er sich auf 1. Joh. 3, 9 und die johanneische Litteratur überhaupt; wie er denn auch ausdrücklich sagt, es sei notwendig, in diesen Zeiten, wo die (paulinische) Lehre vom allein seligmachenden Glauben so viel mißbraucht werde, die „Lehre des Johannes“ ernstlich zu treiben (E. G. S. 1, 213). Sünde haben heißt nämlich, nicht nur die Erbsünde an sich haben, sondern die aus derselben hervorgehenden bösen Neigungen, Reizungen und Bewegungen fühlen. Sünde thun aber heißt, nicht nur diese Lüste fühlen, sondern denselben Raum geben und dieselben über sich herrschen lassen (Röm. 6, 7). Wie ein ans Kreuz geschlagener Mörder noch mit Mienen und dgl. seinen Grimm ausdrücken, aber doch nicht mehr schaden kann, so müssen wir unser sündliches Fleisch kreuzigen. Es ist zu unterscheiden zwischen Schwachheitssünden einerseits, Bosheitssünden, mutwilligen und vorsätzlichen Sünden anderseits. Diese Unterscheidung zwischen „Sünde haben“ und „Sünde thun“ sei nicht socinianisch und gefährlich; gefährlich sei es vielmehr, davon zu reden, daß auch die Wiedergeborenen noch Sünde thun. — Die Gegner aber wollten von dieser Unterscheidung nichts wissen!

Das Halten der Gebote und das Nicht-mehr-Sünde-thun in dem erörterten Sinn macht in der Hauptsache den Inbegriff dessen

aus, was Spener als erreichbare und zu erstrebende christliche Vollkommenheit betrachtet und behandelt.

Zunächst ist Spener so viel gewiß, daß ein Wachstum im Christentum möglich und erforderlich ist, wenn auch die Kennzeichen dieses Wachstums nicht so leicht anzugeben sind wie die Kennzeichen für den Kindschaftsstand überhaupt. Das Ziel ist möglichste Vollendung und Gottähnlichkeit, zu der wir erschaffen und in Christo berufen sind. „Nie darf einer begehren still zu stehen, als der nun weit genug gekommen wäre.“ — Es giebt verschiedene Stufen oder Grade dieser Vollkommenheit. Gelegentlich unterscheidet Spener im Anschluß an ältere Lehrer incipientes, proficientes et adulti, ohne jedoch auf diese Stufenabteilung besonderes Gewicht zu legen.

Die Vollkommenheit, die wir erreichen können, ist zwar eine auch quantitativ fortschreitende, in der Hauptsache aber eine qualitative, d. h. mehr eine Vollkommenheit des guten Willens, aufrichtigen Strebens, ein „von ganzem Herzen“ Gott suchen, als eine Vollkommenheit der Leistung und Ausführung. In dieser Beziehung bleibt sie also immer relativ, approximativ; und es ist eine grobe Verleumdung, daß Spener eine absolute Vollkommenheit, eigentliche Sündlosigkeit oder dergl. für erreichbar gehalten hätte. Von der höchsten unerreichbaren Stufe absoluter Vollkommenheit abgesehen, dürfe man aber der Kraft Christi und seines Geistes keine Schranken setzen; jedenfalls sei mehr möglich, als die meisten Leute sich einbilden. — Der Mißbrauch, den die Papisten mit dem Begriff der Vollkommenheit getrieben, habe diesen verdächtig gemacht, aber man dürfe ihn nicht fahren lassen, aus verschiedenen Gründen: 1) Er ist schriftgemäß (Matth. 5, 48. Phil. 1, 9—11; 3, 12—15. Kol. 1, 9—11. 28; 4, 12. Hebr. 5, 12—14. 1. Kor. 3, 1—3. Eph. 4, 15. Jak. 1, 4); 2) das kirchliche Altertum hat ihn nicht gescheut; 3) die Bekenntnisschriften gebrauchen ihn; 4) er ist von praktisch-erbaulichem Nutzen.

Die Gegner konnten zwar nicht leugnen, daß es verschiedene Stufen der Heiligkeit gebe. Spener aber, sagten sie, verlange und setze als möglich einen zu hohen Grad, einen höheren Grad als sich zieme. Er statuiere ein Zwitterding von evangelischer und gesetzlicher Vollkommenheit. Seine Vollkommenheit sei eine „unvollkommene Vollkommenheit“, etwas sich selbst Widersprechendes. Auf letzteres erwidert dann Spener, dies müßten die Gegner mit der h. Schrift ausmachen, denn eben diese fordere in gewissen

Stellen eine Vollkommenheit und setze sie als möglich voraus, während sie anderseits eine bleibende Unvollkommenheit statuiere.

Wertvoller war der Einwand Albertis, es führe in der Praxis zum Hochmut und zur Selbstüberschätzung, wenn man nach dieser Vollkommenheitstheorie über den bescheidenen Durchschnitt hinauswolle. Theoretisch richtig antwortete Spener, daß gerade die Gefördertsten ihren Abstand von dem Ideal am besten einsähen und so in der Demut geübt würden. Er erkannte aber doch nicht genug, wie in der Praxis diese Vollkommenheitstreiberei allerdings ihre eigentümlichen sittlichen Gefahren hatte, wie solche freilich von einer anderen Seite der herrschenden Theorie in nicht geringerem, wenn nicht in höherem Maße anhafteten.

Im Übrigen ist nicht die dogmatische Formulierung, die man der Frage gab, das eigentlich Bemerkenswerte und für die Beurteilung Entscheidende, als vielmehr das auf beiden Seiten maßgebende und zu Tage tretende Interesse. Spener hatte offenbar und ausgesprochenermaßen nichts anders im Sinn, als der sittlichen Laxheit und Trägheit zu steuern, die, mit dem vermeintlich gesicherten Heil sich begnügend, gegen eine weitere Ausgestaltung und Auswirkung desselben sich gleichgiltig verhielt. Speners Interesse war also ein positives, sittlich anzuregen, dem sittlichen Streben ein Ziel und einen Inhalt zu geben. Diese Tendenz fand bei den Gegnern nicht nur keinen Anklang, sondern nicht einmal das geringste Verständnis; sie hatten nur das negative Interesse, jeder Einbildung zu wehren, als ob der Mensch es besonders hoch in seiner sittlichen Entwicklung bringen könne. Spener hatte immer das Erreichbare, die Möglichkeit und Wirklichkeit eines thatsächlichen Fortschritts vor Augen; die Gegner kannten nur die kühle Erwägung, daß trotz alledem eben doch immer ein großer Abstand von wirklicher Vollkommenheit bleibe. Sie machten — nicht ungeschickt — es zu einer Pflicht der Demut, immer nur diesen Abstand im Auge zu behalten und von einer Annäherung an die Vollkommenheit gar nicht zu reden.

In Wirklichkeit besteht das Problem darin, die richtige Kombination zweier Gesichtspunkte zu finden; einerseits das Bewußtsein unseres immerwährenden qualitativen und quantitativen Abstandes von dem sittlichen Ideal lebendig zu erhalten, ebenso lebendig aber das Bewußtsein von der Möglichkeit und Pflichtmäßigkeit eines Fortschritts auf dem Wege zu der gottgewollten

Vollkommenheit. Die Lösung des Problems liegt weniger auf dem Gebiet der dogmatischen Formel, als auf dem des religiös-sittlichen Lebens. Daß Spener wenigstens die Aufgabe besser erkannte als seine Gegner, ist nicht zu leugnen.

In der nova oboedientia, den guten Werken sollten die Früchte des Glaubens nach seiner der Welt zugekehrten, sittlich thätigen Seite zur Erscheinung kommen. Die Orthodoxie hatte dies theoretisch anerkannt, nur eben keinen rechten Ernst damit gemacht. Spener machte Ernst damit vermöge seiner Lehre von der Vollkommenheit. Aber auch eine spezifisch religiöse, das persönliche Verhältnis des Einzelnen zu Gott betreffende Frucht des Glaubens — abgesehen von der Hauptsache, der Rechtfertigung des Sünders vor Gott — kannte die orthodoxe Lehre. Es ist die unio mystica, welche (von Quenstedt) definiert wurde als vera, realis, intrinseca et arctissima coniunctio substantiae hominis fidelis cum substantia sanctae trinitatis, jedoch sine extensione aut contractione essentiae divinae aut humanae. Die Formula Concordiae hatte ausdrücklich die Meinung verdammt, quod non Deus ipse, sed dona dei dumtaxat in credentibus habitent. Im Übrigen wußte man aber diesen Artikel ebensowenig fruchtbar und nutzbar zu machen, wie den von den guten Werken. Er war wie dieser ein ziemlich lebloses Anhängsel des Systems.

Für Spener trat das Interesse an der unio mystica weit zurück hinter der Betonung der „neuen Kreatur, die in Christo Jesu gilt," des thätigen Christentums, des Vollkommenheitsstrebens. Doch hat er auch den Artikel von der unio mystica in etwas zu beleben gesucht, mehr in seiner früheren als in seiner späteren Lebensperiode, mehr gelegentlich als grundsätzlich, mehr an gewisse mystische Vorbilder sich anlehnend und anpassend, als selbständig aufbauend und ausbauend (Soliloquia 367 ff. E. G. S. 1, 184 ff. 1060. 1071. Gl. L. 664 ff. Lauterk. I, 2, 461 ff. Trausermones 414 ff. Wiedergeburt 844 ff. Leichpred. 13, 213 ff. Bed. 1, 192. 298 ff.; 3, 273 ff. 302 f. Vgl. oben S. 418 ff.).

In den Soliloquia schreibt Spener unter der Überschrift Christiana laetitia: Singulis in nobis ipse inhabitat (Deus) et suae beatitudinis nos deligit sedem; in nostro pectore tamquam sacratissimo templo suo habitare gaudet. In der Predigt über Röm. 8, 10 aus dem Jahr 1659 betont Spener ausdrücklich, daß die Verheißung „Bleibet in mir und ich in Euch" sich nicht

collective auf die Kirche, sondern auf jeden Einzelnen beziehe. „Christus wird gleichsam zur Seele in uns." Dieser Artikel von der wesentlichen Einwohnung Christi (nach seinen beiden Naturen) in uns wird hier als ein Hauptartikel behandelt. „Wo kommts zu Zeiten her," sagt Spener, „daß wir vermeinen, allbereits den Vorschmack des ewigen Lebens zu schmecken? Es ist der Herr, der in unserm Herzen mit der ihm ergebenen Seele redet und sie mit seiner Süßigkeit überschüttet, ob sie auch wohl manchmal es nicht weiß, woher es kommt."

Bereits in dieser Predigt hatte Spener beifällig jener Äußerung Luthers in der Auslegung des Galaterbriefes gedacht, ein Christ könne in Wahrheit sagen: Ich bin Christus! Ausführlich rechtfertigte er den Gebrauch dieser Formel in einer Predigt des Jahres 1668 (vgl. S. 189). Von hier an bildete dann der Streit über die Zulässigkeit dieser Formel und über die Art der darin ausgesprochenen mystischen Vereinigung mit Christo einen ständigen Artikel der dogmatischen Kontroverse. Spener wies immer wieder darauf hin, daß nicht er diese Redensart in die Theologie eingeführt habe, daß er sie auch nicht zum allgemeinen Gebrauch empfehlen, sondern nur deren bedingungsweise biblische und kirchliche Berechtigung verteidigen wolle. Er bestritt es, daß er einer substantiellen Vermischung der göttlichen und menschlichen Natur in den Wiedergeborenen das Wort reden wolle.

Wie Spener überhaupt „ungemeine Wirkungen Gottes" in einigen Seelen für möglich hielt, so wollte er auch eine aus der gleichsam fühlbaren persönlichen Vereinigung mit Gott oder Christus resultierende „Süßigkeit himmlischer Erquickung" nicht deshalb in Abrede stellen, weil er selbst keine Erfahrung davon hatte. Er erklärte es vielmehr für theologischen Hochmut, derartige Dinge nur deshalb nicht gelten zu lassen, weil man selber nichts davon wisse. Ihm selbst freilich kam es je länger je mehr nicht sowohl auf die essentielle, sondern auf die virtuelle Einwohnung Christi in uns an, d. h. die Beweisung des Geistes und der Kraft in einem christlichen Leben.

Man konnte also Spener mit Grund den Vorwurf nicht machen, daß er die Lehre von der unio mystica über die Grenzen hinausführte, welche Schrift und Kirchenlehre ihr gezogen hatten. Er verteidigte vielmehr auf diesem Punkte orthodoxe Sätze, welche aber den Hütern der Orthodoxie verdächtig schienen, sobald sie aus dem dogmatischen Stillleben, das man ihnen gönnte, heraustraten und

sich anschickten, im religiösen und kirchlichen Leben eine Rolle zu spielen.

Wie der diesseitige Heilsbesitz, die diesseitige Heilsauswirkung und -Ausgestaltung für Spener eine ganz andere Bedeutung hatten als für die Orthodoxie, und wie eben im Grunde genommen die Auffassung vom Heilsgut auf beiden Seiten eine verschiedene war, das tritt sehr charakteristisch hervor in dem Streit über die Frage, ob wir die Seligkeit hier schon besitzen oder nicht.

Anknüpfend an Luther, Dannhauer und namentlich Prätorius (vgl. S. 52) und auf Grund von Schriftstellen wie Joh. 1, 12. Röm. 4, 6. 7. 8.; 6, 9. 11.; 8, 16 f. 2 Kor. 6, 2. Gal. 4, 7. Eph. 2, 8. Kol. 3, 3. 4. Tit. 3, 5. vertritt Spener mit Eifer die These, daß ein Christ die Seligkeit hier schon besitze und besitzen müsse, weil das aus dem Glauben geborene Leben nach seiner Gott und der Welt zugekehrten Seite nicht nur eine Zugabe des Rechtfertigungsstandes oder ein mehr oder weniger unwichtiges Übergangsstadium zu der dem Gerechtfertigten garantierten zukünftigen Seligkeit, sondern mit der zukünftigen Herrlichkeit und Seligkeit dem Wesen nach eins und von derselben nur gradweise unterschieden sei. — Eine der ersten, nicht mehr vorhandenen Predigten Speners handelte von dem ewigen Leben, das die Gläubigen schon allhier haben. „Unser Gnadenstand," sagt Spener 1666, „ist bereits ein Stück der Seligkeit, und spannen es die viel zu enge ein, die da alles, was wir von Seligkeit haben, auf die Zeit nach dem Tode versparen wollen." Das Leben im Reich der Herrlichkeit ist dasselbe, welches hier schon angefangen hat; nur haben wir dort einen vollkommenen und ungestörten, hier nur einen unvollkommenen und gestörten Besitz und Genuß desselben. Die Hauptgüter im Reich der Gnaden und der Herrlichkeit — die uns geschenkte Gerechtigkeit, Gotteskindschaft und Befreiung vom Sündendienst — sind dieselben und „keiner wird dermaleinst in jenem Leben offenbare Seligkeit genießen, welcher nicht vorher in diesen Gnadengütern seine Seligkeit erkannt und ergriffen hat." Ein Kind, das im Mutterleib empfangen ist, lebt wahrhaftig, und wenn es geboren wird, bekommt es nicht ein neues Leben, sondern es behält eben das vorige Leben, welches es im Mutterleib gehabt hat. Also geht es bei den Gläubigen. Dasselbe geistliche Leben, das sie hier bereits, wenn auch schwach und verborgen gehabt, werden sie im Himmel nur vollkommener und offenbarer haben. Das himmlische Abendmahl ist nichts anders

als die ewige Fortsetzung der Seligkeit, die wir bereits in der Zeit, gleichsam noch an dem untern Teil der Tafel sitzend, genießen. Wir sind Kindern zu vergleichen, die ihr Erbe thatsächlich schon besitzen, wenn sie auch dessen ganzen Umfang noch nicht kennen. — Daß aber so viele es nicht fassen können, wie wir in dieser Welt schon selig sein sollen, und fast alles in die Ewigkeit verschoben haben wollen, kommt hauptsächlich daher, daß sie überhaupt nicht verstehen, was eigentlich Seligkeit ist, nämlich ein geistliches Ding, und daß sie sich „einen mahometischen Himmel einbilden" (Bed. 4, 113 f. Cons. 1, 37 ff. E. G. S. 1, 92 f. 407 ff. 413 f. 618. Ep. And. 1, 235. Glaubenstrost 183 ff. Erkl. d. chr. L. Fr. 1013 f. Böll. Abf. Schelw. 297).

Diese Anschauung war offenbar bestimmt und geeignet, den einseitigen Transscendentalismus, die abstrakte Trennung von Diesseits und Jenseits und die mangelhafte religiöse Würdigung des diesseitigen Lebens, welche die protestantische Orthodoxie aus der mittelalterlichen Theologie sich angeeignet hatte, zu Gunsten einer geistigeren, lebensvolleren und organischeren Auffassung zu korrigieren. Plump und nichtssagend sind die Angriffe der Gegner auf diese auch schriftmäßig unanfechtbare Position. Sie wollen durchaus einen wesentlichen Unterschied zwischen diesseitiger und jenseitiger Seligkeit konstruieren; sie bestreiten, daß die „geistliche Seligkeit" in diesem Leben ein Teil der „ewigen Seligkeit" sein könne. Die Wittenberger formulieren den Unterschied folgendermaßen: Die Seligkeit hier sei mehr eine geistliche als leibliche, mehr eine innerliche als äußerliche, mehr eine wörtliche als wirkliche, mehr eine verheißene als thätliche, mehr eine gläubige als sichtbare!

Wie im Grunde auf beiden Seiten ein verschiedenes Heilsinteresse und ein verschiedener Heilsbegriff vorliegt, das tritt in einigen hiermit zusammenhängenden Gedankenreihen noch deutlicher hervor (Bed. 1, 190; 4, 13. L. Bed. 1, 133. E. G. S. 1, 188. 618. 722 f. 1071. 1087. Lauterk. I, 2, 461 ff. Predigten von der Seligkeit der Kinder Gottes K. G. S. 2, 861 ff. Ev. And. 477. Ev. Glaubensg. 1037. 1068. Aufr. Üb. 212. Vorrede zu Goodwins Schriften).

Unsere guten Werke, sagt Spener, die Heiligung und Reinigung unsers ganzen Wesens, die aus dem Glauben kommt, sind „ein vortreffliches Stück unserer Seligkeit". Ist doch dieses der Hauptzweck, warum uns Gott in die Welt gesetzt und zu Christen berufen hat, daß wir zu seinem Bilde wieder erneuert werden; so muß denn

auch das neue Leben, das aus dem Glauben kommt, und in welchem die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes in uns, die Vereinigung mit Gott sich anbahnt, ein wesentliches Stück der uns bestimmten Seligkeit sein. — Die Seligkeit ist überhaupt nicht außer uns, sondern in uns, wiewohl dies die Meisten nicht verstehen. „Ists nicht also", klagt Spener, „wo wir von der Seligkeit hören, so fällt jeglicher gleich in seinen Gedanken nur darauf, daß nach seinem Tode seine Seele werde an einen gewissen Ort, den wir Himmel nennen, kommen und daselbst werde ihr wohl sein, sie werde allerhand Freude haben, die wir jetzt noch nicht verstehen? Nun ists wohl wahr, und ist freilich dieses ein Teil der Seligkeit, aber weder das einzige, noch das erste. Sondern wir müssen wissen, das heiße die Seligkeit, wo der Mensch dahin gebracht wird, daß ihm, und zwar vornehmlich seiner Seele, als die das vornehmste von ihm ist, recht wohl sei .... So muß denn unsere Seligkeit zum allervordersten in solchen Dingen gesucht werden, die nicht außer uns, sondern in uns sind, sie muß (be)stehen in einer Änderung unserer selbst, als wir sonst gewesen sind". — Eben darum, weil die Seligkeit auf einer inneren Zuständlichkeit unserer Seele beruht, individualisiert sich nun auch diese Seligkeit nach dem Maß und dem Stande des neuen Lebens in uns. Und diese Unterschiede reichen als „Grade der Seligkeit" in die Ewigkeit hinein, ein Gedanke, welcher der Orthodoxie so gut wie ganz verloren gegangen war: Die Herrlichkeit derer, welche viel und lange zu Gottes Ehren gearbeitet haben, wird größer sein, als die derjenigen, die erst zuletzt von schweren Sünden sich bekehrt haben (Offenb. Joh. 14, 13) Das Alte Testament hat ein geringeres Maß der Seligkeit als das Neue. — Im Grunde genommen ist für Spener — wenn er auch den Gedanken noch nicht konsequent durchführt — die Seligkeit nichts andres, als das wahrhaftige Leben aus Gott, in Gott und mit Gott durch Christum uns vermittelt; einerseits Friede und Gemeinschaft mit Gott, die Kindschaft Gottes, der „immerwährende geistliche Herzenssabbat", anderseits das Leben im Dienste Gottes, zur Ehre Gottes, nach Gottes Willen und Gefallen.

Die Erörterungen Speners über Wesen und Charakter der Seligkeit sind von großer Bedeutung; sie gestalteten diesen von der Orthodoxie so sehr verengerten und veräußerlichten Begriff gründlich um. Sie wurden aber viel weniger beachtet und weniger angefochten, als andere viel unwesentlichere Dinge, weil sie sich auf

einem dogmatisch noch wenig angebautem Felde bewegten, auf welchem es daher auch an fertigen Schlagworten noch fehlte. Nur an gewissen äußeren Spitzen faßte man Spener an. Daß durch die Glaubensfrüchte die Vereinigung mit Gott enger werde, wollten die Wittenberger z. B. nicht gelten lassen, denn die Vereinigung mit Gott beruhe lediglich auf dem rechtfertigenden Glauben. Daß die guten Werke ein Stück unserer Seligkeit seien, bezeichnet Schelwig als einen majoristischen Irrtum, denn die Seligkeit als solche — hier tritt die Verengerung dieses Begriffs deutlich zu Tage — bestehe lediglich in der Vergebung der Sünden und der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi.

Was bei der Erörterung der Heilsaneignung noch in einer gewissen Schwebe bleiben mußte, ob nämlich für Spener Rechtfertigung und Heiligung, Versöhnung mit Gott und Gemeinschaft mit Gott, der Christus für uns und der Christus in uns, koordinierte Größen und Werte seien, bezw. welcher Seite eigentlich die primäre Bedeutung zukomme, das entscheidet sich für uns angesichts der zuletzt besprochenen Differenzen hinsichtlich der subjektiven Heilsausgestaltung und Heilsvollendung dahin, daß allerdings Spener als das eigentliche Ziel und den Zweck der ganzen Heilsveranstaltung und des Heilsprozesses nicht die Garantie der Sündenvergebung und zukünftiger Straflosigkeit, sondern das Eintreten in die rechte Lebensgemeinschaft mit Gott durch Christum und das Verharren in dieser Gemeinschaft ansieht; eben das, was Luther in der Auslegung des 2 Art. als Ziel und Zweck hingestellt hat: „auf daß wir in seinem Reiche unter ihm leben und ihm dienen in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit.“ Dieses Ziel hat Luther selbst in seiner Theologie nicht immer klar ins Auge gefaßt und im Auge behalten. Ja es ließe sich vielleicht zeigen, daß Luther in dieser Beziehung noch mehr mit dem mittelalterlichen Katholizismus als mit Spener zusammengeht. Denn für gewöhnlich sucht Luther, wie das katholische Mittelalter, nur eben auf anderem und besserem Wege, auch nichts weiter als die die ewige Seligkeit garantierende Vergebung der Sünden, die Sicherung vor der verdienten drohenden Verdammnis, während das Heilsinteresse Speners von vornherein weiter geht. Die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts hatte das von Spener in jener Auslegung des 2. Art. geschaute Ziel fast ganz aus den Augen verloren. Spener hat es in seiner Tiefe und Weite wiederherzustellen gesucht. Die Frage ist, ob der an Spener sich an-

schließende Pietismus diese Zwecksetzung des Christentums im Sinne Speners entwickelt und weiter gefördert, oder ob er nicht auf Umwegen in die orthodoxe Einseitigkeit und Beschränkung zurückverfallen ist.

3. Eschatologische Fragen.

Vgl. „Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten" und die sich daran schließenden Streitschriften (S. 303 ff.). Fht. d. Gl. 73 ff. Aufr. Üb. 286 ff. Verteidigung gegen Alberti 48 ff. Duplica gegen Alberti 86. Völl. Abs. Schelwigs 195 ff. — Pia des. 73 ff. und der Anhang über die Bekehrung der Juden. E. G. S. 2, 283. Gl. L. 43 ff. 1378 ff. 1411 ff. Lauterk. I, 1, 192 ff. 559 ff. — Bed. 1, 214 ff. 218 ff. 221 ff.; 2, 93; 3, 386 f. 579. 733. 765. 905; 4, 27. 29. 122. 627 f. 638. L. Bed. 1, 260; 3, 73 f. 662 f. 719. 800. Cons. 1, 8; 3, 80. 99. 122 ff. 130 ff. 373. 731. 735. Kramer 336.

Die Erörterungen über die subjektive Heilsaneignung und -Ausgestaltung berührten so recht eigentlich den religiös-sittlichen Kern der kirchlichen und theologischen Bestrebungen Speners; sie haben auch jetzt noch aktuelles Interesse und werden Interesse behalten, so lange es Leute giebt, die sich fragen: Was muß ich thun, daß ich selig werde? Ganz anders steht es mit dem Gegenstand des eschatologischen Streits, welchen Spener mit seinen Gegnern ausfocht, wenn dieser auch zu seiner Zeit nicht minder heftig und weitläuftig geführt wurde. Hier handelt es sich um theologische Spekulationen von gänzlich untergeordneter Bedeutung. Speners guter Wille ist anzuerkennen, im Übrigen haben seine Ideen von den zu erwartenden künftigen besseren Zeiten, von der Bekehrung der Juden und vom Fall Babels samt ihrer Bekämpfung durch die Gegner nur noch ein geschichtliches, um nicht zu sagen antiquarisches Interesse, ganz abgesehen davon, daß sie durch den Erfolg sich als haltlos bewiesen haben.

Das System von eschatologischen Erwartungen, welches sich nach und nach bei Spener herausbildete, ist folgendes. Zunächst werden schwere Gerichte über die Kirche Gottes ergehen. Und zwar werden diese anfangen „am Hause des Herrn", an der wahren lutherischen Kirche, „weil wir von dem alten Babel so viel Böses und Mißfälliges gesogen haben." Die wahre Kirche kann ihrer mannigfachen Schäden wegen mit menschlichen Mitteln nicht mehr geflickt werden. Gott wird sie in den Schmelztiegel werfen und von den Schlacken reinigen, wobei vermutlich ihr ganzes äußerliches Wesen, ihr Gottesdienst und ihre Religionsübung an den meisten

Orten unterdrückt werden wird. Aus den Trümmern wird Gott die Steine zu einem neuen herrlichen Bau sich nehmen.

Babel, das päpstliche Rom, wird als Geißel in der Hand Gottes dienen. Der seit der Mitte des Jahrhunderts datierende Machtaufschwung Roms und die namentlich seit den achtziger Jahren von Rom her über die lutherische Kirche ergehenden Verfolgungen sind als der Anfang dieser Gerichte anzusehen. In diesen Verfolgungen des vielfach befleckten Jerusalems — der wahren Kirche — wird Babel sein Sündenmaß voll machen und auf den Gipfel seiner Macht gelangen. Demnächst wird das Gericht Babel selbst treffen; Babels Fall wird erfolgen gemäß Offenb. Joh. 18. 19, ein endgültiger Fall, ein lapsus secundus, denn der in der Reformation Babel versetzte Stoß entspricht dem Umfang der göttlichen Drohungen noch nicht.

Hand in Hand mit diesem Fall Babels erfolgt eine allgemeine Bekehrung der Juden, gemäß Röm. 11, 25 f. (vgl. Hosea 3, 4. 5), denn diese Stelle ist nicht herkömmlicher Auslegung gemäß auf das geistliche Israel zu beziehen. Luther und Dannhauer haben diese Bekehrung zwar geleugnet, vielleicht von Hieronymus verführt, Dannhauer hat ein eigenes Buch dagegen geschrieben, aber zahlreiche und gewichtige Zeugnisse unverdächtiger Kirchenlehrer sprechen sich für dieselbe aus.

Nach dem Fall Babels und der allgemeinen Bekehrung der Juden folgt die künftige bessere Zeit, die dem Volke Gottes bereits durch die Propheten verheißen ist (Jes. 11. 59. 60. 65. 66. Ez. 37. 40. Daniel 2, 34 f. 7, 17 ff.), deutlich in der Offenbarung Joh. 19, 20; 20, 10 (vgl. Matth. 10, 23; 16, 27. 28; 26, 64. Joh. 21, 22) vorhergesagt wird und annoch ihrer Erfüllung harrt; denn nichts ist Spener nachgerade gewisser, als daß die tausend Jahre noch nicht verflossen sein können, und diese Überzeugung bildet in exegetisch-biblischer Beziehung den eigentlichen Stützpunkt seiner eschatologischen Konstruktion. Luk. 18, 8 kann dagegen nicht ausgespielt werden; denn welches auch der Sinn dieses Ausspruchs ist, er muß zurückstehen hinter Stellen, welche ex professo den Hergang der letzten Dinge behandeln. — Die künftige bessere Zeit ist eine Zeit der Ruhe und Erquickung für die Gläubigen, ein herrlicher Zustand des Reichs Christi auf Erden, ein seliger Zustand, in welchem die Erkenntnis Gottes die Erde erfüllen, die göttliche Weisheit den Kindern Gottes in die Augen leuchten und sie zu

viel innigerem Dank gegen Gott erwecken wird. Die Herrlichkeit wird nicht irdisch, nicht himmlisch, auch nicht rein geistlich sein. Auch im Äußerlichen wird die Kirche und ihre Glieder Erquickung haben, wenn auch noch nicht alle Leiden aufhören werden; wie ja auch Dan. 2, 34 von einem Reich die Rede ist, das auf Erden und doch nicht irdisch ist. Christus wird zu dieser Zeit, wenn nicht in Person, doch seiner Majestät nach den Seinen sich offenbaren.

Den Namen Chiliasmus will Spener auf diese seine Hoffnungen nicht anwenden, weil derselbe in Verruf gekommen. Absurde chiliastische Fabeln haben denselben bereits den Kirchenvätern verdächtig gemacht, ja sie ins andre Extrem getrieben, daß sie von einem künftigen bessern Schicksal der Kirche überhaupt nichts wissen wollten. Seitdem werde der Vorwurf des Chiliasmus wie ein caput Medusae gebraucht, um gute Leute auch in Dingen zu schrecken, die an und für sich schriftgemäß sind; sehr mit Unrecht, denn man könne wohl eine bestimmte Auffassung des Millennium, aber nicht diese Idee selbst als schriftwidrig bekämpfen, weil doch eben die Schrift zu deutlich von den 1000 Jahren redet. Spener besteht übrigens nicht darauf, daß man die 1000 Jahre buchstäblich fasse; die Zahl als solche ist für ihn ein Mysterium, hinsichtlich dessen er den Ausgang entscheiden läßt.

Überhaupt muß man, was die E i n z e l h e i t e n anlangt, manches non liquet in diesen Dingen stehen lassen. Die particularia sind nicht genau zu bestimmen. Die leibliche Auferstehung der Gerechten zum Beginn der bessern Zeit z. B. wagt Spener trotz Offenbarung 20, 5 nicht zu statuieren, weil sie zu viel „Diffikultäten“ habe. Er gesteht mehrfach offen ein, daß er sich hierüber keinerlei Gedanken zu machen wisse. Im Vergleich mit vielen früheren und späteren Chiliasten befleißigt sich Spener eben doch einer löblichen Zurückhaltung. Es liegt ihm offenbar weniger daran, Art und Verlauf der künftigen bessern Zeit im Einzelnen festzustellen, als vielmehr die Thatsache an und für sich festzuhalten, daß eine großartige, herrliche, offenkundige Veränderung der Zustände des Reiches Gottes auf Erden — und zwar in nicht zu ferner Zeit — zu erwarten ist.

Zur Beruhigung derer, welche eine „Münstersche Tragödie“ befürchten, bemerkt Spener, daß der E i n t r i t t d i e s e s R e i c h e s nicht durch eine gewaltsame Empörung und nicht etwa in der Weise erfolgen werde, daß die Frommen die Gottlosen unterdrücken und vertilgen. Was den T e r m i n anbelangt, so war es offenbar

Speners Meinung, daß noch vor dem Absterben der mit ihm lebenden Generation — etwa in einigen Jahrzehnten — die von ihm erwartete große Veränderung eintreten sollte, denn nur in diesem Fall hatte eigentlich die „Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeit“ jenes praktische Interesse, welches er ihr beilegte. Jahr und Tag will freilich Spener nicht näher bestimmen. Er hält aber dafür, daß der Herr seine Auserwählten „in Kürze“ erretten wird, daß die Zeit „nicht mehr so gar weit, sondern ziemlich nahe“, ja, „ganz nahe“ ist; und wenn auch nicht so nahe, wie manche Freunde meinen, doch auch „nicht so gar weit entfernt“, „wenn auch die meisten von uns mögen entschlafen sein.“ In der Neujahrspredigt von 1701 sagt dann Spener — die Grenzen, wie es scheint, wieder etwas weiter steckend — mit bezug auf den zu erwartenden Fall des päpstlichen Reiches: „Wie viel davon im bevorstehenden Jahrhundert eintreffen wird, weiß ich nicht . . . ich traue aber zu sagen, es sei vermutlicher, die Dinge seien uns näher als entfernter.“

Nicht nur theologische Streit- und Verketzerungssucht, sondern zugleich ein richtiger kirchlicher Instinkt veranlaßte die Vertreter der Orthodoxie gegen dieses eschatologische Gebilde Front zu machen. Ihr Eifer wurde zugleich dadurch gerechtfertigt, daß die extravagantesten eschatologischen Phantastereien, welche die religiöse Bewegung der Zeit ohnedies zu Tage förderte, durch die gewichtige Stimme Speners sich gestützt und gefördert sahen, wenn auch Spener mit Recht seine behutsamen und bescheidenen Hoffnungen von diesen Phantastereien unterscheiden konnte. Die Art freilich, wie die Gegner die Ideen Speners nicht nur als haltlos und wertlos, sondern als schrift- und bekenntniswidrig, als glaubenzerstörend und seelenverderbend hinzustellen sich bemühten, war verfehlt. — Am liebsten und bequemsten stützten sie sich einfach auf Art. 17 der Augsb. Konf. Speners Chiliasmus sei nichts anders als eine subtilere Spielart des dort verworfenen Chiliasmus, „nur mit Redensarten gemildert“, worauf dann Spener mit Recht erwiderte, jener Artikel vermeide nicht nur in seinem verwerfenden Teil das Wort Chialismus, sondern verwerfe überhaupt nur eine ganz bestimmte grobe Spezies eschatologischer Erwartungen, mit denen seine Auffassung nichts gemein habe. — In exegetischer Beziehung warfen die Gegner Spener vor, er mißhandle die Schrift, seiner eingebildeten Hoffnung zu Liebe. Sie selbst mißhandelten sie aber nicht minder,

dem dogmatischen System zu Liebe. Inbezug auf Offenb. 20 wußte man sich gar nicht zu helfen. Pfeiffer erklärt es einfach für eine bildliche Rede, die man erklären müsse, wie es andere Stellen der Schrift fordern und wie es der Ausgang mit sich gebracht hat. — Spener, sagte man, stärke die Atheisten und Juden, wenn er sage, es seien nicht alle Weissagungen des Alten Testaments in Christo erfüllt. Spener fand im Gegenteil, die Widersacher der Schrift würden viel mehr gestärkt, wenn man vermöge gewaltsamer Auslegung Dinge für erfüllt ausgebe, die offenbar noch nicht erfüllt seien. — Man fand auch, daß die Sicherheit der Menschen gestärkt würde, wenn sie nicht täglich den jüngsten Tag zu erwarten hätten, sondern sich von demselben noch durch die vorausgehende bessere Zeit getrennt wüßten. Spener antwortete: Wen sein eigener jüngster Tag — der Tod — nicht von Sünden und Sicherheit abhält, den wird die Nähe des allgemeinen jüngsten Tages davon abzuhalten nicht kräftiger sein. Umgekehrt hätte man freilich auch sagen können: Wen die zu erwartende ewige Herrlichkeit nicht genugsam erquickt und aufmuntert, der wird auch durch die Erwartung einer besseren Zeit hienieden nicht wesentlich gefördert werden. — Auch an politischen Verdächtigungen fehlte es nicht. Gar zu gern spielte man auf die „Münstersche Tragödie“ an oder suchte einen Angriff auf die bestehenden weltlichen Monarchien aus der Erwartung des kommenden Reichs abzuleiten. Spener glaubt sogar, daß man nur deshalb ihm immer mit der Augsb. Konf. komme, um mit Gewalt ihn außerhalb des Reichsfriedens zu setzen, weil man ihm mit Gründen nicht beizukommen wisse.

Die Zähigkeit, mit welcher Spener an seinen eschatologischen Ideen festhielt, wird zum Teil begreiflich gerade durch die Schwäche der Argumente, mit welchen seine Gegner dieselben bekämpften. Daß diese aber keine bessere Argumente hatten und beibrachten, lag nur zum geringeren Teil an ihrer persönlichen Unfähigkeit, zum größeren Teil daran, daß die Zeit in dogmatischer und exegetischer Beziehung noch nicht reif war, um das vorliegende Problem unbefangen und fruchtbar zu behandeln.

Ein religiös-sittliches Interesse hatte Spener übrigens auch bei seiner verunglückten eschatologischen Konstruktion im Auge, und insofern hat er auch auf diesem Punkte sein innerstes Wesen nicht verleugnet. Ein an und für sich lobenswerter religiöser Idealismus war es, daß Spener den mutigen Glauben sich nicht

wollte rauben lassen, das Reich Gottes müsse auch auf Erden noch eine würdigere Ausgestaltung finden, als es in den bestehenden engen und traurigen kirchlichen Verhältnissen der Fall war. Es war schön, daß Spener sich und andere durch diese Hoffnung vor Trägheit und Verzagtheit bewahren und zum Fleiß und Eifer anspornen wollte. Wie übertreibt er aber den Wert dieses Motivs, wenn er schreibt: „Ohne diese Hoffnung würde aller Mut und daher auch aller rechtschaffene Fleiß untersinken.“ Und wie überflüssig und gewagt war es, das allerdings berechtigte und notwendige Vertrauen auf den endlichen Sieg der guten Sache zu verquicken mit der Annahme einer mehr oder weniger willkürlichen zum Theil durch subjektive Empfindungen und Erlebnisse (Bed. 3, 765) bestimmten Kombination über den künftigen Verlauf der Dinge in Welt und Kirche. Diese Kombination hatte vor dem allgemeinen Vertrauen in den Sieg der Wahrheit keinen Vorzug, denn sie gewährte schließlich doch nichts Bestimmtes und Greifbares, namentlich hinsichtlich des Zeitpunktes ihrer Erfüllung. Diese Kombination hatte aber den Nachteil, daß fromme Ungeduld die Langsamkeit und Stetigkeit geschichtlicher Entwicklung und die hienieden stets beschränkte Ausgestaltung des Reichs Gottes verkannte und so eine erregte und mannigfachen Enttäuschungen ausgesetzte Stimmung schuf.

Ein anerkennenswertes und berechtigtes Moment trug Speners chiliastische Erwartung auch in sofern in sich, als sie ihrem auf das große Ganze des Reichs Gottes gerichteten Charakter gemäß eine gewisse Weite des Blicks verriet gegenüber dem engen Horizont der Orthodoxie, die in der Hauptsache nur das Ergehen der einzelnen Seele und nur Bestand und Zukunft ihrer Sonderkirche im Auge hatte. Spener strebte in die Weite, nur eben auf unklaren, phantastischen Wegen, die nicht Gottes Wege sind.

Zu Gunsten Speners muß auch noch hervorgehoben werden, daß er, so lieb ihm seine eschatologischen Erwartungen waren — er nennt sie gelegentlich seinen vornehmsten Trost —, und so sehr er durch alle Angriffe nur immer mehr in ihnen bestärkt wurde, doch nie sie der Kirche als ein notwendiges oder Hauptdogma aufdrängen, sondern ihre Annahme dem freien Ermessen jedes Einzelnen überlassen wollte. Non omnibus necessarius est de futuris idem sensus, dum praesenti gratia recte utantur. Zumal in Predigten habe man für gewöhnlich viel wichtigere und nötigere Dinge zu besprechen, wie denn auch Spener selbst in Predigten nur sparsam

von diesen Ideen Gebrauch machte. — Auch ist nicht zu verkennen, daß Spener bis zu einem gewissen Grade durch sein exegetisches und biblisches Gewissen sich gedrungen fühlte, mit seinen eschatologischen Ideen hervorzutreten und dieselben zu verteidigen, denn er fand zu viele Stellen in der Schrift, die in der That nach der zur Zeit üblichen Art der Schriftbenutzung in sein System sich leichter fügten als in das der Orthodoxie und von dieser eine Behandlung erfuhren, die dem verhältnismäßig unbefangenen Sinn Spener unerträglich schien. — Schließlich beweist auch Speners Beispiel, daß die Zeit und Stunde niemand weiß (Matth. 24, 36), und daß es mißlich ist, über die konkreten Aufgaben der Gegenwart hinaus den Blick in die ungewisse Zukunft schweifen zu lassen.

Viertes Kapitel.

Die theologische Stellung Speners zu fremden Konfessionen und Sekten.

Die eigentümliche theologische Stellung Speners nach ihren starken und schwachen Seiten, sein positives und sein kritisches Verhältnis zur lutherischen Orthodoxie, spiegelt sich in charakteristischer Weise ab in der Art, wie er sich mit fremden Kirchen und Sekten, sektiererischen und dissidentischen Erscheinungen innerhalb und außerhalb der lutherischen Kirche auseinandersetzte. Von seiner theologischen Betrachtung und Behandlung fremder Kirchen und förmlicher Sekten soll in diesem, von der Behandlung vereinzelter sektiererischer und dissidentischer Erscheinungen soll im folgenden Kapitel die Rede sein.

1. Vom Unterschied der Kirchen im Allgemeinen.

Sehr interessant ist, wie Spener über den Unterschied der christlichen Kirchen oder „Religionen“, wie man damals sagte, und über die Zugehörigkeit zu „fremden Religionen“ im Allgemeinen dachte. Wie (S. 395) bemerkt, behielt Spener die von ihm vorgefundene Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche bei.

Sie befriedigte ihn freilich nicht ganz. Er bemerkt gelegentlich, daß über den Unterschied von sichtbarer und unsichtbarer Kirche in den symbolischen Büchern — den Ausdruck haben die symbolischen Bücher bekanntlich nicht — nicht alles vorsichtig genug gesetzt sei (Böll. Abf. Schelw. 182). Er denkt hierbei besonders (vgl. Rettung gegen Grabe) an Art. VII. der Augsb. Konf. Hier seien die Bekenner in etwas unklarer Weise und ohne genügende Erklärung von der unsichtbaren Kirche, die sie zunächst im Auge hatten, auf die sichtbare Kirche übergegangen. Normaler Weise solle allerdings immer eine wahre sichtbare Kirche mit den geforderten Kennzeichen vorhanden sein. Thatsächlich aber trete die Reinheit der Lehre und die richtige Sakramentsverwaltung nicht immer hervor, die Kennzeichen seien oft geschwächt oder unterdrückt, so daß man sagen müsse, die (wahre) Kirche sei „einmal sichtbar, ein ander Mal nur unsichtbar". Mit andern Worten heißt das doch: Es giebt wohl immer eine wahre unsichtbare, nicht aber eine wahre sichtbare Kirche (Erkl. d. chr. L. Frage 752).

Schon diese Reflexion ist geeignet, die unsichtbare Kirche, das allein Bleibende und Notwendige, als das bei weitem Wichtigere erscheinen zu lassen, gegenüber der in ihrem Bestand und in ihrer Erkennbarkeit schwankenden sichtbaren Kirche.

Für seine Zeit erkennt allerdings Spener der lutherischen Kirche den Vorzug der wahren sichtbaren Kirche zu. Es sind nämlich nach seiner Auffassung die Kriterien der wahren Religion folgende: 1) Daß in derselben die Wohlthaten der drei Personen in der Gottheit richtig erkannt und über dieselben nach Gottes Wort richtig gelehrt wird; 2) daß sie die Seligkeit nicht mit Werken verdienen läßt, sonst brauchten wir Christum nicht; 3) daß sie uns eine gewisse Versicherung der Seligkeit giebt (Ev. And. 407). Das letzte Kriterium wird gelegentlich als das Hauptkriterium bezeichnet (Ep. And. II, 102 f.) Diese drei Kriterien findet Spener aber nur in der lutherischen Kirche vereinigt; das zweite mangelt der katholischen, das dritte (wegen der Prädestination) der reformierten Kirche. — Verfolgt man nun genauer, wie Spener allerlei Einwürfen gegenüber, z. B. in der Schrift über den Mißbrauch der Klagen (II. Teil, § 6—13; vgl. oben S. 202 f.), beweisen will, daß allerdings die lutherische Kirche und diese allein die wahre Kirche sei und bleibe, so sieht man, wie doch im Grunde genommen Spener über einen, wenn auch bedeutenden, doch schließlich nur

relativen Vorzug der lutherischen Kirche vor den anderen Kirchen nicht hinaus kommt. Wird auch festgehalten, daß die Lehre, das Bekenntnis der lutherischen Kirche an und für sich rein sei, so verliert dieser anscheinend absolute Vorzug doch sehr viel von seiner Bedeutung, wenn ausdrücklich betont wird, daß der „Vortrag" der Lehre manches zu wünschen übrig lasse, denn für die Praxis ist der Unterschied dessen, was in einer Kirche gelehrt und wie die Lehre in ihr vorgetragen wird, ein fließender. Auch tritt gerade in den „Klagen" hervor, wie Spener den prinzipiellen Vorzug der lutherischen Kirche fast nur an der römischen (nicht an der reformierten) Kirche exemplifiziert. — Noch deutlicher tritt der Ansatz zu einer relativen Wertung der verschiedenen Kirchen hervor, wenn es z. B. (Gl. L. 1257) heißt: „Wo das wahre Wort gelehrt und die Sakramente nach Christi Einsetzung verwaltet werden, da muß die Kirche sein, und zwar so viel reiner oder unreiner, als das Wort ganz rein oder etwa mit einigen Irrtümern noch vermischt ist." Die lutherische Kirche hat „die reinste Lehre" (Ev. And. 433). — Schließlich ist eben doch die unsichtbare Kirche, die Christum zu ihrem Haupt hat und von seinem Geist regiert wird, „eigentlich die wahre Kirche", und ihr gelten die göttlichen Verheißungen. Zu ihr gehören diejenigen, welche in den „rechtlehrenden äußerlichen Versammlungen wahrhaftig durch den Glauben geheiligt sind, sodann welche Gott außer solcher äußerlichen Gemeinschaft der sichtbaren wahren Kirche unter andern falschgläubigen Gemeinden durch seine Gnade mit dem wahren Glauben in ihrem Herzen begabt, und also, welche durch solchen Glauben mit Christo ihrem Haupt thätig vereinigt sind" (Erkl. d. chr. L. Fr. 744. 746). Die Kirche ist für Spener vor allen Dingen die Gemeinschaft der Heiligen, ein Begriff, der leider den meisten Theologen unbekannt sei (Bed. 4, 129). Darum soll man sie nicht suchen in einer äußerlichen sichtbaren Gemeinde, die zeitweilig unterdrückt werden kann, sondern in der „dem Herrn selbst allein bekannten Zahl seiner annoch fast ganz in der Zerstreuung stehenden Gläubigen und Verborgenen" (Bed. 3, 421 f.). Sie ist nicht allein ein gewisser Coetus und ein äußerlich gefaßtes Corpus, sondern die Gemeinschaft derer, die wahrhaftige Glieder des geistlichen Leibes Christi sind (Bed. 4, 148).

Wichtiger als diese theoretischen Betrachtungen über das Verhältnis der sichtbaren und unsichtbaren Kirche und über das Vor-

handensein einer wahren sichtbaren Kirche — wobei ja Spener insofern immer orthodox blieb, als auch die lutherische Orthodoxie die seligmachende Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche an die Zugehörigkeit zur wahren sichtbaren Kirche nicht schlechthin binden wollte (Bed. 4, 54) — war der Umstand, daß Spener überhaupt die Aufmerksamkeit mehr auf die Zugehörigkeit des einzelnen zu der unsichtbaren als zu der wahren sichtbaren Kirche richtete und lenkte. Genauer gesprochen, Spener leitete dazu an, mehr das persönliche Verhältnis des einzelnen zu Gott und Christus, als seine Zugehörigkeit zu dieser oder jener „Partikularkirche“ ins Auge zu fassen. Nicht sowohl der kirchliche Verband mit seinen Lehren und Irrlehren, Rechten, Eigenschaften, Vorzügen und Nachteilen stand für ihn im Vordergrund der Beachtung und Betrachtung, als vielmehr die die Seligkeit des einzelnen begründende — durch die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Kirche allerdings mehr oder weniger erleichterte oder erschwerte — Heilsgemeinschaft mit Gott. Eine neue Behandlung des konfessionellen Gegensatzes bahnt Spener an, indem er grundsätzlich und sorgfältig unterscheidet zwischen den Kirchen, ihren Lehren und Lehrern als solchen und den einzelnen Kirchengliedern, welche in die Irrtümer und Schäden ihrer Kirchen allerdings mehr oder weniger verflochten sind, aber doch nicht darin auf- und untergehen, sondern je nach ihrer persönlichen Stellung zum Heil beurteilt werden müssen. Spener wird nicht müde, zu betonen, daß Gott auch in den „falschgläubigen Kirchen“ „einen verborgenen guten Samen von lieben Seelen“ habe. Er begnügt sich nicht damit, fremde Kirchen als irrgläubige abzuthun, sondern betrachtet sie immer zugleich unter dem Gesichtspunkte, inwiefern die einzelnen Glieder derselben gleichwohl Christen sein und selig werden können. Wir Evangelischen, sagt er, dürfen nicht nach dem Vorbild der katholischen Kirche dafür halten, unsere evangelische Kirche sei die einige wahre Kirche in der ganzen Welt, und wer nicht zu derselben sich bekenne, und also lutherisch sei, der sei verdammt, wie manche Unbesonnene urteilen (Ev. And. 432). Das Reich Gottes ist ja nicht gebannt in die Ringmauern unserer Kirche (Bed. 3, 183). — Es ist, wie anderwärts ausgeführt wurde (S. 415 ff.), zu unterscheiden zwischen Hauptsachen und Nebensachen, zwischen fides quae creditur und fides qua creditur. Auch bei schweren Lehrirrtümern kann Gott den seligmachenden Glauben erhalten (Bed. 4, 148 f. E. G. S. 1, 117. Erkl. d. chr. L.

Frage 750). Und weil die Lehre in gewisser Weise immer nach dem Leben geurteilt werden muß, so dürfen wir keinen Menschen als glaubenslos verdammen, an dem wir bemerken, daß es ihm um Gott und göttliche Dinge aufrichtig zu thun sei, und daß er „die Regeln Christi mit Ernst praktizieren will". Unrecht ist es, die Aufrichtigkeit des christlichen Wandels eines Menschen deshalb in Frage zu stellen, weil er einer irrgläubigen Gemeinde angehört; sehr bedenklich, allen Glauben und alles Christentum Andersgläubiger als Heuchelei und Scheinwerk ausrufen zu wollen; geradezu eine erschreckliche Sünde aber, irgend einen Menschen zu verdammen, der „von Herzen an Jesum Christum glaubt, in desselben Verdienst allein seine Seligkeit sucht und den Namen des wahren Gottes inbrünstig und mit kindlichem Vertrauen anruft". Allerdings wird kein heterodoxus qua talis selig, aber auch kein Lutheraner qua talis (Bed. 4, 70 ff. L. Bed. 3, 127 f.). Auch die symbolischen Bücher getrauen sich nicht, ganze Kirchen zu verdammen (Gl. L. 1267). Nicht einmal alle Lehrer in irrgläubigen Gemeinden sind als falsche Propheten anzusehen, während es anderseits falsche Propheten subtiler Art auch in der lutherischen Kirche giebt, z. B. solche, welche den Artikel von der Rechtfertigung und Heiligung nicht recht vortragen (Ev. And. 530 f.). — Die geistliche Brüderschaft sensu ecclesiastico besteht allerdings nur zwischen Gliedern derselben Kirche; sensu biblico aber — und das ist doch jedenfalls schließlich das Wichtigere — sind „Brüder alle und allein die, welche aus Gott wahrhaftig geboren sind" (Aufr. Üb. 225. Böll. Abf. Pfeiffers 190 f. L. Bed. 3, 407). Ja, Spener spricht (Pia des. 116) von „praktischen Principiis und Lebensregeln, die die meisten, so den christlichen Namen tragen, noch unter sich ziemlichermaßen gemein haben." Dieses Zugeständnis ist aber um so bedeutsamer, als es ja gerade auf die praktischen Prinzipien nach Spener hauptsächlich ankommen soll.

Mehrmals und noch im Angesicht seines Todes hat Spener dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß unser teurer König Jesus Christus arm wäre, wenn er keine andern Genossen seines Gnadenreiches haben sollte als die in den engen Grenzen der sogenannten lutherischen Kirche leben, da doch sein Reich sich über die ganze Welt erstreckt (Bed. 1, 254. Böll. Abf. Schelw. 107. Canstein 33). Eben darum sucht auch Spener „einen viel höheren Ruhm darin, ein Christ als lutherisch zu sein", obwohl ihn der Name „lutherisch"

nicht anekelte, wie seine Gegner ihm vorwarfen (Aufr. Üb. 101 ff. Vgl. über den Namen „lutherisch“ E. G. S. 1, 893 ff. Bed. 1, 276; 3, 712. L. Bed. 1, 198 ff; 3, 230).[1])

Übrigens ist nicht zu verkennen, daß Spener, wenn er von dem Samen Gottes in andern Kirchen spricht, eben doch vorzüglich die außerlutherischen protestantischen Religionsgemeinschaften, also vornehmlich die Reformierten im Auge hatte, wenn dieses auch nicht sowohl direkt gesagt als aus dem Zusammenhang zu entnehmen und zwischen den Zeilen zu lesen ist. Doch wird gelegentlich auch ausdrücklich solcher Katholiken gedacht, die „in gewissen Grundwahrheiten mehr evangelisch als päpstisch sind“ und „im Tod und Leben allein auf der Gnade Gottes und dem Verdienst Jesu Christi stehen bleiben, ob's wohl ihren Kirchenprincipiis schnurstracks entgegen ist“ (Bed. 4, 67).

Bei solcher kirchlichen Weitherzigkeit wollte jedoch Spener keineswegs einem dogmatischen Indifferentismus das Wort reden, der die verschiedenen Religionen und Bekenntnisse als gleichwertig oder gleichgiltig behandelte. Er erkennt immer mehr oder weniger und zum Teil sehr bedeutende Gradunterschiede im Heilswert der verschiedenen Kirchen an, und vergißt auch bei den weitherzigsten Äußerungen nicht, dieses anzumerken. Man darf, sagt er, die verschiedenen kirchlichen Anschauungen nicht mit „unterschiedlich farbigen Blumen und unterschiedenen Arten der Gewächse vergleichen, die eines Gottes Geschöpfe sind und deren Unterschied und Reichtum gerade zur Verherrlichung Gottes dient“, denn die verschiedenen Gewächse sind von Gott, nicht aber die verschiedenen Meinungen, weil die Wahrheit nur eine ist (Bed. 1, 255). Spener sucht einen Mittelweg einzuhalten zwischen undankbarer Verkennung und Verachtung der großen Wohlthaten und Vorzüge, in deren Besitz die lutherische Kirche sich durch Gottes Gnade befindet, und einer Exklusivität, die in der Praxis wenigstens das Heil für sich allein in Anspruch nehmen will, einen Mittelweg zwischen Lehrindifferenz und Lehrfanatismus (Bed. 3, 201). Man darf, sagt er,

---

[1]) Bemerkt sei bei dieser Gelegenheit, wie eben im Verlauf der pietistischen Kämpfe und im Zusammenhang mit denselben der bis dahin mehr übliche Name „Evangelische“ hinter der von den Gegnern des Pietismus als entschiedener bevorzugten Bezeichnung „Lutheraner“ zurücktrat. Hiernach ist Heppe, Ursprung und Gesch. der Bezeichnung „reformierte“ und „lutherische“ Kirche 1859, zu ergänzen.

indem man die Scylla vermeiden will (i. e. vana persuasio eorum, qui ex professione certae religionis se salvari imaginantur), nicht in die Charybdis einer nicht minder gefährlichen und schädlichen Indifferenz verfallen, die keinen Unterschied zwischen den äußeren Kirchen anerkennen will (Cons. 2, 62). Spener bekämpft ausdrücklich „einige, die meinen, es liege an der Lehre und an dem Glauben, der dieselbe ergreift, nichts oder ja wenig, wo nur ein gutes Leben sich finde; und also wäre es am besten, man legte alle Lehrfragen bei Seite und triebe nur auf ein gutes Leben; da würde auch, wenn man dieses thäte, bald Einigkeit in der ganzen Welt sein und es desto besser hergehen" (Lauterk. I, 2, 216). Deshalb ist auch die polemische Theologie nicht überflüssig, wenn sie in den rechten Schranken bleibt und in der rechten Weise getrieben wird (Pia des. 115. Cons. 1, 219 ff.).

Namentlich in den früheren, z. B. in den sechsziger Jahren, pflegte Spener noch in sehr starken Ausdrücken von den Vorzügen und Vorrechten der lutherischen Kirche, von den Gefahren falscher Religion und gegen Synkretisten und Indifferentisten aller Art zu reden (vgl. S. 162 ff.; Ev. And. 484. 490. Ep. And. 2, 36), eine Tonart, die sich später nicht wiederfindet; wie denn gerade auf diesem Gebiet Spener eine zunehmende Weite und Milde des Urteils offenbart. Beachtenswerter Weise fehlt aber auch bei den schärfsten Ausfällen aus früherer Zeit die gewissenhafte Klausel nicht, daß der Herr eben doch auch in anderen Kirchen seinen Samen habe, obwohl Spener wußte (Cons. 3, 358), daß man unter den obwaltenden Verhältnissen von diesem guten Samen in andern Kirchen nur mit Vorsicht reden dürfe.

2. Theologische Beurteilung der römischen Kirche.

Hauptschriften: Evangelische Glaubensgerechtigkeit (vgl. S. 204); Aufmunterung zur Beständigkeit (vgl. S. 205); der ev. Kirche Rettung vor falscher Beschuldigung (vgl. S. 266). Verschiedene antirömische Predigten sind zusammengestellt in „Gerechter Eifer wider das antichristliche Papsttum", K. G. S. 2, 217 ff., und „Geistreiche Vorstellung des Ungrundes unterschiedlicher päpstlicher Lehren", K. G. S. 2, 507 ff. Der letztgenannten Kompilation ist angehängt ein „vielfältiges Zeugnis wider das Papsttum, durch ein Register in den übrigen Schriften Speners angewiesen" (K. G. S. 2, 815–860.).

Wie ernst es Spener mit dem Gegensatz zu Rom nahm, geht schon aus der Zahl und dem Umfang seiner wider das Papsttum

gerichteten Schriften und Predigten hervor. Gegen die römische Kirche als solche ist sein Standpunkt von Anfang bis zu Ende ein gleichmäßig und entschieden polemischer. Uebersichtlich hat er den „siebenfältigen Greuel des Papsttums“ in der Vorrede zu Seidels Lutherus redivivus (E. G. S. 2, 349 ff.) zusammengestellt, und an der Hand dieser Zusammenstellung wollen wir das Wichtigste anführen, was Spener der römischen Kirche und Theologie vorzuwerfen hat.

1.) Der erste und Hauptgreuel ist die angemaßte Gewalt des Papstes und des sogenannten geistlichen Standes. Diese geistliche Tyrannei ist „das Herz des Antichristentums“, „der Greuel aller Greuel“. Schlimmer als die einzelnen Irrtümer und eine Quelle vieler Irrtümer ist der große Hauptirrtum, „auf irgend einen Menschen oder eine menschliche Versammlung seinen Glauben zu gründen.“ Deshalb ist die römische Kirche gefährlicher als alle andern Sekten, weil dort „die Seele des Glaubens ist, zu glauben, was die Kirche glaubt“ und ein jedes Kirchenglied in seinem Gewissen verpflichtet wird, alle Irrtümer der Kirche zu glauben. — 2.) Das Verbot des Lesens der h. Schrift ist hauptsächlich dazu gegeben, dem geistlichen Stand seine angemaßte Gewalt zu erhalten. — 3.) Daraus resultiert eine vielfältige Verkehrung der christlichen Lehre, besonders in dem Fundamentalartikel von der Rechtfertigung aus dem Glauben, womit die verkehrten Lehren hinsichtlich der Erbsünde, der Genugthuung Christi, Ablaß, Fegfeuer u. dgl. zusammenhängen. Besonders ist Spener zuwider, daß die römische Fassung der Heilslehre nicht Gott allein, sondern (im Interesse der Möncherei und Klerisei) auch dem Menschen eine gewisse Ehre geben will, und daß sie keinen gewissen Trost und Frieden bringt, weil dort der Glaube sich nicht an die Gnade freudig halten kann. Kein einziger Artikel ist in der oeconomia salutis, in welchem nicht die römische analogia fidei von der unsrigen wesentlich abweicht. Wer diesen Unterschied verwischen will, der macht den Leuten nur blauen Dunst vor (Bed. 1, 95 ff. E. G. S. 2, 363 f.). — 4.) Wie die Lehre, so ist auch der ganze Gottesdienst verkehrt und verdorben durch das opus operatum, durch das Ceremonienwesen und den abgöttischen Heiligenkult, den Spener (Gl. L. 1375) mit dem heidnischen Heroenkult vergleicht. — 5.) Lehre und Brauch der Sakramente sind verkehrt. Im Meßopfer, das ein schrecklicher Greuel vor Gott ist, konzentriert sich gleichsam das Verderben des Papsttums (Gl. L. 436.). — 6.) Obwohl scheinbar auf gute Werke sehr getrieben wird, so wird doch die thätige Gott-

seligkeit und das Thun rechter guter Werke mehr gehindert als gefördert, denn die Äußerlichkeit, Verdienstlichkeit und Selbsterwähltheit nimmt den Werken ihren Wert. Zumal die Lehre von den opera supererogationis „kann man nennen einen Ursprung alles Uebels" (E. G. S. 2, 204 ff.). — 7.) Ein Hauptfehler ist auch die Unterdrückung der übrigen Stände durch den geistlichen Stand, wobei Spener auch das soziale und politische Element zu würdigen weiß.

Bei keiner „Sekte" ist mithin das Verderben größer als bei der römischen (Bed. 4, 149.). Das Papsttum als solches ist ein nur mit christlichen Farben übertünchtes Heidentum (Gl. L. 1401.). Rom und nichts anders ist das in der Offenb. Joh. geschilderte Babel (Klagen II, § 15.). Der Papst „sammt seinem ganzen Stuhl d. i. Regiment und Klerisei" ist der Antichrist, wie Spener wiederholt, unter anderm mit Berufung auf die Schmalk. Artikel, ausführlich nachweist, wenn auch nicht alles antichristlich ist, was aus dem antichristlichen Papsttum herstammt (Bußpr. 2, 228 ff. Gl. L. 1371 ff.). Eine Vereinigung und Verständigung mit dieser Kirche ist absolut unthunlich, wie Spener unzähligemal ausführt. Roma irreconciliabilis! (Bed. 1, 250 f.; L. Bed. 3, 30 ff. 618 ff.)

Speners Polemik gegen Rom zeichnet sich dadurch aus, daß er als das πρωτον ψευδος des Papsttums das hierarchische Prinzip, die Anmaßung und Zumutung einer menschlichen Autorität in Glaubens- und Gewissenssachen erkannte und verabscheute. Er weicht hierin von Luther ab, der die Bekämpfung der kirchlichen Autorität nicht eigentlich voranstellte, sondern nur den Mißbrauch dieser Autorität insofern bekämpfen wollte, als diese ihm den Heilsweg versperrte und den Heilsglauben streitig machte. Spener nimmt gleichsam einen allgemeineren Standpunkt ein. Zwar als Lehrfrage ist auch ihm die Rechtfertigung aus dem Glauben die Kardinalfrage, aber schließlich die Verkehrung derselben im Papsttum doch nur ein Stück des ganzen auf Menschenautorität begründeten und derselben dienenden Systems.

Überhaupt ist Spener nicht nur bemüht, dem Katholizismus die Schriftwidrigkeit seiner Lehre in diesem oder jenem Punkt nachzuweisen, sondern den inneren Zusammenhang des ganzen Lehrsystems und insonderheit auch die innige Wechselbeziehung zwischen den dogmatischen Verirrungen und den treibenden hierarchischen, kirchenpolitischen und sonstigen Interessen aufzudecken (vgl. S. 205).

Spener merkte eben, daß System in der ganzen Sache sei, daß die einzelnen Fäden des Katholizismus zu einem Gewebe zusammenlaufen, in welchem eins das andere hält und trägt, und daß nicht etwa eine Summe von Irrtümern und Mißbräuchen zufällig nebeneinander herlaufen. Eine wirksame Polemik gegen Rom ist deshalb seines Erachtens nur möglich, wenn man das System als ganzes und in seinem innersten Prinzip angreift. Anderseits können begütigende Erklärungen oder Zugeständnisse, welche man etwa römischerseits in diesem oder jenem Punkte macht, über die Verderblichkeit und Unannehmbarkeit des ganzen Systems nicht im Geringsten hinweghelfen.

Endlich macht Spener mit scharfem Blick noch auf einen Punkt aufmerksam, welcher von der schulmäßigen orthodoxen Polemik gegen den Katholizismus nicht beachtet wurde, und dessen Hervorhebung den Geist einer neuen Zeit ankündigt. Spener erkennt nämlich, daß auch die Vernunft in der Religion ihre Rechte hat, und daß auch der gesunde Menschenverstand auf die Dauer sich nicht ungestraft Hohn sprechen läßt. Zu wiederholten Malen giebt er der Überzeugung und Erfahrung Ausdruck, daß das Papsttum durch die krassen Zumutungen, welche es an die Gläubigkeit seiner Leute stellt, durch die offenkundige Verquickung der Religion mit menschlichen Leidenschaften und Interessen, durch die plumpe Veräußerlichung seines Kultus, durch seine allzu durchsichtige hierarchische Tendenz, durch den mit Wundern u. dgl. geübten Betrug einsichtige und nachdenkende, gescheite und unterrichtete Leute zum Atheismus führe, zu dem Gedanken, daß alle Religionsverkündigung nur als ein Gedicht der Pfaffen anzusehen sei, wofern diese Leute die Religion eben nur in der Gestalt des Katholizismus kennen lernen, und ihnen der Weg zum Protestantismus nicht offen steht. Spener beruft sich für diese Beobachtung unter anderm auf den Euclides catholicus, welchen der Heidelberger Johann Ludwig Fabricius (1632—1696) unter dem Namen Janus Alexander herausgab, und auf eine Schrift seines Freundes Fischer, welche derselbe unter dem Namen Christianus Alethophilus und in der Gestalt einer Antwort auf das Sendschreiben eines Christianus Conscientiosus veröffentlichte. — Deshalb giebt es auch nach Speners Überzeugung unter den Papisten „unvergleichlich mehr Atheisten, als unter uns, wie groß sich auch die Zahl derselben bei uns belaufen mag.“ Wer Italien, Spanien und Frankreich

durchreist habe, wisse davon zu erzählen.[1]) Der Katholizismus ist die direkte Bahn zum Atheismus. Selbst Protestanten können beim Anblick der römischen Kultusübung den „atheistischen Gedanken“ bekommen, „es sei alle Andacht nur eine verletzte Phantasie und Einbildung.“ Spener dankt Gott, daß er nicht in der katholischen Kirche geboren worden, weil er sonst schwerlich vor dem Atheismus bewahrt geblieben wäre und gewiß alle Religion für ein auf die Täuschung der Menschen berechnetes Gebilde gehalten hätte (Bed. 1, 50. 63; 3, 228; 4, 30. L. Bed. 2, 320. Cons. 1, 16; 3, 456. K. G. S. 2, 663).

3. Verhältnis zur reformierten Kirche und Theologie.

Nicht so klar und einfach, nicht so glatt und gleichmäßig wie zu der katholischen Religion gestaltet sich Speners Stellung zur reformierten Theologie und Kirche. War und blieb er dort eines durchgehenden prinzipiellen Gegensatzes sich bewußt, so ging er unter der Nachwirkung der „akademischen Hitze“ (vergl. S. 163 auch hier davon aus, die Wichtigkeit des Trennenden hervorzuheben, wenn auch, ohne das Gemeinsame zu verleugnen; er schritt aber mehr und mehr dazu fort, die innere Zusammengehörigkeit der beiden protestantischen Kirchen und ihre namentlich dem Katholizismus gegenüber solidarischen Interessen in den Vordergrund, ihre dogmatischen und theologischen Differenzen in den Hintergrund zu stellen. Die Zeitereignisse trugen dazu bei, diese Wandlung zu befördern (Bed. 4, 493. Lebenspfl. 1, 682. E. G. S. 2, 12).

Wo Spener die katholische und die reformierte Kirche in ihrem Verhältnis zur lutherischen betrachtet, hebt er entweder ausdrücklich hervor oder läßt doch merken, daß es mit beiden eben doch eine sehr verschiedene Bewandtnis habe. Im Papsttum ist fast kein Artikel des Glaubens unverletzt und das Prinzip selbst durchaus verwerflich; bei den Reformierten aber sind noch „einige Hauptartikel in ihrer ziemlichen Reinigkeit bei dem großen Haufen“ (L. Bed. 3, 147). Wir haben mit den Reformierten gemein das Haupt-

---

[1]) Merkwürdigerweise heißt es übrigens schon in der Apologie der Augsb. Konf. Art. 4: „Man weiß wohl leider viel Exempel, daß ihr viel in Welschland und sonst sein, welche die ganze Religion, Christum und das Evangelium verlassen und öffentlich für einen Spott halten; und lassen sie ihnen etwas gefallen, so lassen sie ihnen das gefallen, das menschlicher Vernunft gemäß, das andere alles halten sie für Fabeln.“

fundament des Glaubens „selig einzig und allein durch die Gnade Gottes aus dem Verdienst und Genugthuung Christi", ferner als Erkenntnisprinzip die h. Schrift, wie sie allein aus sich selbst erklärt werden muß (Bed. 4, 494 f.); zumal die Übereinstimmung in dem Schriftprinzip läßt die Möglichkeit offen, zu einer christlichen Vereinigung zu gelangen, nachdem man so wie so in den meisten Grundlehren einstimmig ist (L. Bed. 3, 714). — Das waren mehr oder weniger wichtige und neue Gedanken in einer Zeit, wo die herrschende Schultheologie immer noch geneigt und gewohnt war, „Kalvinismus" und „Papismus" als gleich gefährliche Feinde zu behandeln.

Wenn nun aber auch Lutheraner und Reformierte in wichtigen Punkten oder in der Hauptsache eins sind, so haben doch die Reformierten „unterschiedliche wider das göttliche Wort streitende Irrtümer", welche den „Grund" zwar nicht umstoßen, aber doch mehr oder weniger angreifen und gefährden, weshalb auch die reformierte Kirche als die „wahre" nicht anerkannt werden kann (Bed. 1, 278. Kat Pred. 343.). Spener beachtet und bespricht eigentlich nur vier, genauer genommen nur zwei Differenzpunkte.

Die Differenz hinsichtlich der Taufe erwähnt Spener wohl einigemale, eben als eine vorhandene Differenz. Er tadelt z. B. an Großgebauer, daß er sich von reformierten Lehrern habe bestimmen lassen, die Taufe nicht als Mittel der Wiedergeburt anzuerkennen. Er setzt sich aber, so viel ich gesehen habe, mit der reformierten Lehre über diesen Punkt nirgends näher auseinander. Dies ist insofern merkwürdig, als doch Spener die Lehre von der in der Taufe sich vollziehenden realen Wiedergeburt als einen sehr wichtigen Bestandteil, ja gelegentlich als einen der allervornehmsten Bestandteile des christlichen Glaubens, darauf alle unsre Trostgründe sich stützen, auffaßt und behandelt.

Als tria capita controversiarum (inter Lutheranos et Reformatos), neben denen die anderen minoris momenti seien, stellt Spener zusammen: 1.) Die Prädestinationslehre; 2.) die Abendmahlslehre; 3.) die Lehre von der Person Christi (Cons. 1, 110 ff. Bed. 1, 751; 4, 494 f. L. Bed. 1, 206.).

Von Gnadenwahl überhaupt zu reden, sagt Spener, ist nicht kalvinisch oder schriftwidrig. Gott kennt allerdings die Seinen von Anfang an, und die Erwählten können „unmöglich" in dauernde Unbußfertigkeit verfallen. Er hat sie aber erwählt nicht aus „bloßem

Ratschluß," gleichsam willkürlich, sondern, weil er vorher wußte, wer die Gnade im Glauben annehmen und darin beharren würde. Es handelt sich also um einen Akt der voluntas consequens, nicht der voluntas antecedens. Gott ist wohl Ursache der Seligkeit, aber nicht der Verwerfung und Verdammnis. Daß dieser Bescheid das Problem nicht löst, fühlt auch Spener. „Fürwitzige Fragen" können noch genug gestellt werden, daher „kindliche Einfalt auch in diesem Artikel für unsere Seelenruhe das Sicherste ist" (Soliloquia 160. Gl. L. 218 ff. Kat. Pred. 355 ff. E. G. S. 1, 430.) Vielleicht hätte es sich eben deswegen für Spener empfohlen, die Frage der Prädestination überhaupt auf sich beruhen zu lassen und an dem reformierten Dogma nur eben das zu tadeln, daß man Unergründliches definieren wolle.

Spener geht aber weiter. Das absolutum decretum, speziell in der Fassung der Dordrechter Synode (1618) und des Peter Molinäus (gest. 1658), ganz besonders der Gedanke, daß Gott schlechthin Ursache der Verdammnis sein und „nach seinem Wohlgefallen", „ohne Absicht auf den künftigen Unglauben", etliche verwerfen soll, ist ihm ein dogma horrendum, eine schreckliche, höchst schädliche Lehre, an die er nicht ohne Schaudern denken kann. Dieses Dogma gefährdet den Grund des Glaubens, tritt der Liebe Gottes und dem Verdienst Christi zu nahe, verkürzt den Trost des Evangeliums und ist zumal für angefochtene Gemüter ein Strick der Verzeiflung. Darum hat auch Spener die Lehre von der Prädestination allezeit für den „Hauptunterschied" zwischen Lutheranern und Reformierten gehalten; und diese Lehre besonders beweist ihm, daß der Unterschied zwischen beiden Kirchen größer ist, „als die wünschen, denen nicht der Streit, sondern die Ehre des Herrn und seine Wahrheit angelegen ist." Könnte dieser Hauptirrtum der Reformierten beseitigt werden, so würde es alsdann, was die Vereinigung betrifft, leichter hergehen.

Auf die spekulativen Probleme, welche mit dieser Frage zusammenhängen, geht Spener überhaupt nicht, auf die exegetischen nur sehr gelegentlich ein. Er beruft sich etwa auf Matth. 22, 1—14, weist die Berufung der Reformierten auf Joh. 8, 47 zurück und beruhigt eine angefochtene Seele über Ap. Gesch. 13, 48. Er ist überzeugt, daß die Prädestinationslehre der Schrift und der aus derselben entnommenen analogia fidei durch und durch widerspricht. Sein Standpunkt ist aber nicht sowohl der der theologischen Reflexion, Argumentation

und Opposition, als vielmehr der des unmittelbar religiösen Protestes gegen eine Lehre, von deren konsequenter Anwendung er nichts anders erwarten kann als eine vollständige Ungewißheit der Seligkeit und eine heillose Verwirrung, dazu eine nahezu blasphemische Verletzung des Begriffs der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit. Mit herzlicher Freude erfüllte es ihn deshalb, daß es in Brandenburg „aus kurfürstlicher hoher Autorität verboten, gegen die allgemeine Gnade zu lehren.“

Um nun aber die wirkliche Bedeutung der Prädestinationslehre für die reformierte Kirche doch nicht zu überschätzen, bemerkt Spener, müsse man der Wahrheit gemäß hinzufügen, daß dieselbe in ihrer schroffsten Gestalt doch lange nicht von allen reformierten Lehrern geteilt oder verteidigt würde, daß es viele „Universalisten“ in der reformierten Kirche gäbe, welche der lutherischen Auffassung mehr oder weniger nahe kämen, z. B. in Brandenburg, in Holland (Remonstranten) und zumal in der englisch-bischöflichen Kirche. Diese gemäßigten Prädestinatianer dürfe man aber schon deswegen nicht allzuschroff verdammen, weil auch Luther zu ihnen gezählt werden müsse. (Vgl. über Prädestination Bed. 1,10 ff. L. Bed. 1, 201 ff.; 3, 407. 802. E. G. S. 1, 454. 553 ff.)

Weniger wichtig ist Spener die Differenz in der Abendmahlslehre (vgl. hierüber L. Bed. 1, 142 ff. 159. 205 f. 308 ff.; 3, 83. 410. Cons. 3, 139. Erkl. d. chr. L. Frage 1078. 1102. Kat. Pred. 621 ff. Ev. And. 447 ff. Lauterk. I, 1, 610 ff. Pia des. 48). Obwohl geschichtlich die Scheidung beider Kirchen durch die verschiedene Abendmahlslehre (nicht durch die Prädestinationslehre) veranlaßt worden sei, berühre doch die reformierte Abendmahlslehre weniger als die Prädestinationslehre den Grund des Glaubens und das Werk unserer Seligkeit. Zwar die reformierte Auslegung der Einsetzungsworte des h. Abendmahls sei „gekünstelt“, nicht dem Buchstaben gemäß. Redliche Reformierte müssen selber eingestehen, allein die vorausgesetzte Unmöglichkeit, daß Christi Leib überall sein soll, veranlasse sie, von dem nächstliegenden Wortverstand abzugehen; sie verlassen also den Buchstaben um des Widerspruchs der Vernunft willen, wie denn überhaupt die Reformierten bei ihren Irrtümern der Vernunft zu viel Raum geben. Die reformierte Auffassung beraubt überdies das Sakrament seines spezifischen Wertes und Zweckes, indem sie nur die rein geistige Nießung übrig läßt. (Spener selbst weiß freilich nicht recht zu

sagen, welches besondere Gut durch die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl uns vermittelt werden soll, vgl. L. Bed. 1, 99 ff.; er macht nur gelegentlich die Bemerkung „corporis et sanguinis dominici participatio ad alimoniam nostram spiritualem apprime necessaria est“, ohne indessen diesen Gedanken weiter auszuführen und ohne ihn überhaupt für gewöhnlich zu benutzen). Endlich hebt die reformierte Auffassung des Abendmahls (der Sakramente) in gewisser Art den Unterschied zwischen den Sakramenten des Alten und des Neuen Testaments auf.

Auch auf diesem Punkt ist übrigens unter den reformierten Lehrern selbst ein Unterschied zu machen. Die ältern Lehrer, zum Teil bestimmt durch den Gegensatz zu der von ihnen mißverstandenen sächsischen Lehre, leugneten überhaupt jede Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl. Die neueren nehmen hingegen eine praesentia verissima, efficacissima, realissima, wenn auch geistiger Art, an. Dieses Eingeständnis ist wichtig, weil es sich thatsächlich mehr um die Gegenwart Christi als solche, als um deren modus handelt. Aber auch bei dieser der lutherischen sich nähernden Auffassung bleiben noch drei nicht unwichtige Unterschiede bestehen: a) Christi Leib und Blut ist nach der neueren reformierten Lehre wohl im Sakrament, aber nicht in den Elementen des Abendmahls gegenwärtig; b) es findet keine manducatio oralis (die von einem kapernaitischen Essen wohl zu unterscheiden) und c) kein Genuß der Unwürdigen statt. Drei Punkte von Wichtigkeit, denn die reformierte Behandlung derselben stellt die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl doch immer wieder in Frage.

Schließlich kommt Spener darauf hinaus, daß die reformierte Abendmahlslehre zwar den Trost schwächt, aber doch diesen, geschweige denn den Grund des Glaubens nicht aufhebt. Daß er sie „für keine genugsame rechtmäßige Ursache des Schisma evangelicum halte“, hat er in seinen späteren Bedenken tacite zu verstehen gegeben, „mündlich rund herausgesagt“ (Kapp, Sammlung einiger vertrauten Briefe zwischen Leibniz und Jablonski 1745, S. 92 f.). Jedenfalls hat er es herzlich beklagt, daß aus dem Friedensmahl, welches ein Mittel der Vereinigung sein sollte, ein Streitmahl geworden (L. Bed. 1, 159).

Die Erörterungen über die Abendmahlsfrage werden von Spener mit einer Ruhe und Leidenschaftslosigkeit geführt, die auf-

fallend absticht gegen den Eifer, mit welchem er die Prädestinationslehre bekämpft. Man hat den Eindruck, daß Spener nur gleichsam seine Pflicht thut als Anwalt der Lehre seiner Kirche, wie er ja auch thatsächlich (vgl. S. 398) für seine Person seine eigenen Gedanken in dieser Sache hatte.

Sehr wenig weiß Spener mit dem christologischen Differenzpunkt anzufangen. Ein direktes religiöses Interesse weiß er ihm jedenfalls nicht abzugewinnen. Er streift ihn nur gelegentlich (Cons. 1, 112. Ep. And. 2, 371 f. Bußpr. 1, 87), wobei er den Reformierten Hinneigung zum Nestorianismus vorwirft, und verteidigt ebenso gelegentlich die lutherische Lehre von der communicatio idiomatum (vgl. S. 389).

Alles zusammengenommen sieht Spener in den reformierten Irrtümern nicht, wie im katholischen System, organische Mängel, Mängel, welche das System als solches verderblich und verwerflich machen, sondern partielle Fehler, gleichsam unliebsame, mehr oder weniger bedenkliche Anhängsel, während im Übrigen das System als solches schriftmäßig, der evangelischen Wahrheit gemäß und ihm durchaus sympathisch sei. Speners Beurteilung der reformierten Theologie steht in dieser Beziehung hinter seiner Beurteilung der katholischen Theologie zurück, weil er wohl die letztere, nicht aber die erstere als ein organisches Ganze zu fassen versteht.

Für die weitere Beurteilung der reformierten Irrtümer kommt nun (nach Spener) besonders noch der Umstand in Betracht, daß dieselben mehr in der Theologie als in der Praxis, mehr in den Lehrkörpern und Lehrbüchern als in den Gemeinden, die doch vor allen Dingen die Kirche ausmachen, hervortreten. Populär ist eigentlich nur die reformierte Abendmahlslehre, und insofern ist diese „die offenbarste Scheidewand" zwischen beiden Kirchen. Gerade diese ist aber, wie wir gehört haben, der weniger bedenkliche und gefährliche Irrtum. Die Prädestinationslehre (wie auch die Irrtümer hinsichtlich der Taufe und Christologie) sind den Gemeinden fast gänzlich unbekannt und werden auch von strenggläubigen reformierten Lehrern fast nie auf die Kanzel gebracht. Einen reformierten Staats- und Edelmann hat Spener nur mit Mühe aus reformierten Schriften überzeugen können, was eigentlich reformierte Lehre in diesen Stücken sei. Als ein besonderer Akt göttlicher Vorsehung ist es anzusehen, daß zumal von der Prädestinationslehre so wenig ins Volk gedrungen ist. Und selbst wo dies der Fall ist, weiß Spener

aus eigener Erfahrung zu bezeugen, daß ein fröhliches Heilsvertrauen — wenn auch seines Erachtens nur inkonsequenter Weise — dabei sich finde (Bed. 4, 67 ff. 365. 494. 496. 541. E. G. S. 1, 19. 557 f. Gl. L. 218 ff.).

Weil nun die reformierten Lehrabweichungen den Grund nicht umstoßen, gemäßigte und entgegenkommende Stimmen im reformierten Lager sich vernehmen lassen, auch die kirchliche Praxis den reformierten Irrtümern vielfach ihre Schärfe benimmt, glaubt Spener, daß die Lehrabweichungen als solche eine kirchliche Vereinigung nicht unmöglich machen würden. Er giebt vertraulich zu verstehen, daß weniger das Gewicht der thatsächlichen Lehrdifferenzen, als gewisse unliebsame Eigenschaften, nicht zum mindesten der lutherischen Theologen diese Vereinigung bisher verhindert hätten (L. Bed. 1, 278; 3, 716. Cons. 1, 398; 3, 641 f.).

Was die anzubahnende dogmatische Verständigung angeht — das Nähere über die Unionsfrage überhaupt, sofern sie nicht bloß Lehrfrage ist, wird in einem andern Zusammenhange erörtert werden —, so empfiehlt Spener, einstweilen die Kontroversien in Schriften, Predigten 2c. nicht anders als mit Bescheidenheit und Sanftmut zu treiben und alles zu vermeiden, was die Gemüter erbittern kann; hierdurch würde schon manche Schwierigkeit beseitigt werden. Überhaupt aber sei die dogmatische Verständigung nur erreichbar gleichsam als Resultat einer Reform des christlichen Lebens in beiden Kirchen und nicht eigentlich als Ausgangspunkt unionistischer Bestrebungen zu betrachten und zu behandeln. Am deutlichsten spricht Spener diesen Gedanken (mit welchem der alte Weg der Religionsgespräche 2c. verlassen und ein wirklich neuer und epochemachender Gesichtspunkt in die Unionsbestrebungen eingeführt wurde) aus in der 1692 an den reformierten Kurfürsten von Brandenburg gerichteten Zuschrift zu den „Evangelischen Lebenspflichten". Hier heißt es: „Gott will sich nicht allein in buchstäblicher unfruchtbarer Erkenntnis und Bekenntnis der wahren Lehre, sondern in einem solchen Glauben dienen lassen, welcher in der wahren Liebe Gottes und des Nächsten thätig ist. Gleichwohl haben bald nach der Reformation viele angefangen, die Wahrheit, wie sie in richtigen, dem Wort des Herrn gleichförmigen Lehrsätzen besteht, für das allein Nötige zu erachten und dabei vergessen, wie die Wahrheit auch in einem rechtschaffenen Wesen in Christo Jesu zu erkennen ist und die tägliche Ausziehung des alten und Anziehung des neuen Menschen

in sich fasset. Deshalb hat es Gott durch sein heiliges Verhängnis geschehen lassen, daß die alsbald im Anfang der Reformation inbezug auf die Lehre entstandenen Streitigkeiten nicht allein in so langer Zeit nicht beigelegt worden sind, sondern sich immer mehr verbittert und vergrößert haben. Umgekehrt wäre nun zu hoffen, wenn von allen Seiten dasjenige, was solches göttliche Gericht heget (nämlich das unchristliche Leben), mit mehr Ernst aller Orten abgeschafft, hinwieder getrachtet würde, daß man erstlich von allen Seiten dem großen Gott die Früchte der allen gemeinsamen Lehrwahrheiten zu bringen sich herzlich vornähme, daß alsdann Gott sein Gericht aufheben und Gnade verleihen würde, daß an allen Orten sein Licht der Wahrheit heller aufgehen, wir uns alsdann in einerlei göttlicher Erkenntnis mit Freuden sehen und zur rechten brüderlichen Liebe durchdringen würden. Die Strahlen der Wahrheit würden dann auch die römische Kirche um so kräftiger rühren."

Wenn nun Spener gelegentlich die ausdrückliche Bedingung stellt, die Vereinigung müsse geschehen „ohne Verletzung der Wahrheit der lutherischen Kirche", so kann dies nach Lage der Dinge nicht so zu verstehen sein, als ob er erwartete, daß die Reformierten einfach der lutherischen Lehrweise sich anbequemen und die reformierte Theologie in dem lutherischen Bekenntnis aufgehen würde, sondern nur entweder so, daß man, ohne den Reformierten ausdrückliche Konzessionen zu machen, gewisse Differenzpunkte als von untergeordneter praktischer Bedeutung zurückstellen, oder — wofür die vorhin angeführten Worte einen Anhaltspunkt bieten — so, daß eine fortschreitende und vertiefte Erkenntnis der göttlichen Wahrheit zu einer höheren Einheit führen würde, in welche die lutherische Theologie aufgehen könnte, ohne sich etwas zu vergeben.

4. Stellung zu vorhandenen Sekten.

In den Gesichtskreis Speners traten von zur Zeit vorhandenen Sekten die Waldenser, die Wiedertäufer, die Socinianer und Quäker. Die erstgenannten interessierten ihn besonders um ihrer Geschichte willen, und so mag denn die sympathische Beurteilung, die er ihnen widmet, da ihre Stelle finden, wo die Auffassung Speners von der kirchengeschichtlichen Entwicklung zur Sprache kommen wird.

Der Wiedertäufer gedenkt Spener selten; er selbst hat solche im Elsaß, und wie es scheint nur da, kennen gelernt. Durch den Religionsfrieden in Deutschland eigentlich ausgeschlossen, konnten sie

auf stillschweigende Duldung jedenfalls nur da rechnen, wo sie agitatorisch nicht hervortraten. In Mähren hatte der dreißigjährige Krieg ihren Gemeinden den Untergang bereitet. In Holland und England bestanden gegen das Ende des Jahrhunderts unangefochten baptistische Gemeinden. — Spener verteidigt, wie gesagt (S. 394), die Kindertaufe mit den kirchlich herkömmlichen Argumenten. Dabei hat er aber, wie es scheint, weniger die Wiedertäufer als vielmehr Zweifler und Skeptiker innerhalb der eigenen Gemeinden im Auge, wenigstens gedenkt er bei den betreffenden Ausführungen für gewöhnlich der Wiedertäufer nicht. Abgesehen von der Bestreitung der Kindertaufe, erklärt Spener von der Lehre der Wiedertäufer nichts Genaueres zu wissen; sie dürfte, meint er, im Wesentlichen mit der reformierten Lehre übereinstimmen; in Holland neigen sie den Socinianern zu. — In ihrem Leben beschämen sie jedenfalls viele lutherische Christen. Ihr Beispiel kann denen vorgehalten werden, die sich immer auf die menschliche Schwachheit berufen, um ihr weltförmiges Leben zu entschuldigen. Ihre Sonntagsfeier ist musterhaft und beweist, was in dieser Hinsicht bei gutem Willen möglich ist. Im Elsaß zeichnen sie sich aus durch ihre Schriftkenntnis. Die von ihnen vollzogene Taufe ist jedenfalls gültig, wenn sie auch in der Lehre von der Taufe abweichen, und deshalb bei Übertritten nicht zu wiederholen. — Merkwürdig stechen gegen diese zurückhaltenden, anerkennenden oder schonenden Äußerungen zwei Ausfälle ab, die Spener in seinen Straßburger Predigten machte. Hier sagt er einmal, die Lindigkeit, Sanftmütigkeit und das geduldige Wesen der Wiedertäufer seien nicht so hoch anzuschlagen, weil dieses alles auf Heuchelei beruht. Ein andermal wendet er sich gegen Wiedertäufer, Enthusiasten und andere, die sich einbilden, daß ein Mensch nicht anders vor Gott gerecht sein könne, es wohne denn Christus und der Geist also in ihm, daß er ganz Geist werde, und nichts mehr übrig sei, das dem Geist und seinen Bewegungen widerstehe. — Auch auf diesem Punkt also zeigt sich der spätere Spener vorsichtiger, milder und freier im Urteil (Erkl. d. chr. L. Frage 985 f. Bed. 1, 309 f.; 4, 310. 541. L. Bed. 2, 28. Cons. 1, 434. Ep. And. 1, 175 f. 497).

Hat Spener für die Wiedertäufer, wenigstens in seiner späteren Periode, gewisse Sympathieen um des von ihnen gepflegten christlichen Lebens willen, und läßt er ihre Lehrabweichungen mehr oder weniger auf sich beruhen, so weiß er sich zum Socinianismus in

einem entschiedenen dogmatischen Gegensatz (vgl. Vert. der Gottheit Christi wider die Socinianer und die angehängten Predigten. Ep. And. 2, 364. Gl. L. 453. E. G. S. 1, 22. 32. 37. 487. Bed. 3, 371. 732; 4, 600 f. L. Bed. 2, 247; 3, 129. 647. Cons. 3, 541. 747).

Der Socinianismus (vgl. Fock, der Socinianismus 1847) hat im Lauf des 17. Jahrhunderts zeitweilig in Polen, Siebenbürgen, Ungarn, in den Niederlanden und England eine Heimstätte gefunden und ansehnliche Gemeinden gebildet. Seit der Mitte des Jahrhunderts war seine Zeit als Gegenkirche so ziemlich vorüber. Als Richtung und Ansicht aber hat er gerade in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts — dem sich regenden rationalisierenden und moralisierenden neuen Zeitgeist entgegenkommend — eine große Rolle gespielt und eine lebhafte schriftstellerische und gesellschaftliche Propaganda entwickelt. Er fand zumal in die höheren Kreise, auch der lutherischen Kirche, vielfach Eingang. Spener bezeugt ausdrücklich, wie er z. B. in Brandenburg viele Anhänger habe und heimlich sein Gift sich weithin erstrecke; hatte doch auch der große Kurfürst socinianische Gemeinden in Preußen gegen den Widerspruch der dortigen Stände geduldet. Ja, die ganze von Spener gegen den Socinianismus gerichtete Polemik ist ein indirekter Beweis dafür, daß der Socinianismus zur Zeit eine ansehnliche geistige Macht repräsentierte, und nur unter dieser Voraussetzung verständlich.

Es traf sich nun so, daß der Socinianismus in seinen hervorstechendsten Spitzen gerade diejenigen Punkte der ökumenischen und lutherischen Orthodoxie mit Eifer bekämpfte, in welchen Spener sich mit derselben von Herzen eins wußte, und die er als die unentbehrlichen Grundlagen der Christgläubigkeit betrachtete, nämlich vor allem die Lehre von der wahren, ewigen, präexistenten Gottheit Christi nebst der daraus folgenden Dreieinigkeitslehre und die Lehre von der genugthuenden Kraft des Leidens Christi. Wir haben gehört (S. 346 ff.), wie Spener es die letzte schriftstellerische Aufgabe seines Lebens sein ließ, zumal die kirchliche Christologie mit allen Mitteln kirchlicher Apologetik gegen die Socinianer sicher zu stellen. — Die Socinianer, sagt Spener, haben wohl formell mit den Lutheranern das Schriftprinzip gemein, aber sie handhaben es in rationalisierender Weise (sie erkennen nichts an als littera scripturae cum ratione), und haben auf diese Weise die Grundfeste der Wahrheit, den Grund des Heils umgestoßen. Sie sind die

verderbtesten unter allen Christen, ihre Lehre ebenso verderblich oder noch verderblicher als die der Papisten. Sie sind eine Sekte, die den Namen einer christlichen gar nicht verdient, und mit welcher eine kirchliche Vereinigung absolut unthunlich ist. Ihre Irrtümer sind um so gefährlicher, als sie Gemeingut ihrer Gemeinden, nicht nur Sondergut etlicher Theologen sind. Die Auseinandersetzung mit ihnen — das fühlt Spener — macht freilich mehr Mühe als die Auseinandersetzung mit den Papisten und Reformierten. Von den Socinianern drohen der Zukunft des christlichen Glaubens weit größere Gefahren, als von einem gelegentlich auftauchenden krankhaften Enthusiasmus und dergl., denn mit ihrem Prinzip, die Vernunft zur Meisterin des Glaubens zu machen, empfehlen sie sich profanen Geistern nur allzusehr.

Speners Bestreitung des Socinianismus ist nicht geleitet — und das eben macht sie wertvoll — von einem dogmatischen Schulinteresse, sondern von dem wesentlich religiösen Interesse, die spezifische Offenbarung Gottes in Christo, die spezifische Vermittlung des Heils durch Christum, überhaupt das spezifisch Religiöse im Christentum gegenüber moralisierender Verkümmerung zu wahren. Spener traf damit allerdings den wunden Punkt des Socinianismus (vgl. Harnack, Dogmengesch. III, 653 ff.), wenn er auch nicht im Stande war, das ihn treibende Motiv dogmatisch und theologisch klar und befriedigend zu formulieren. Auf den Grund seiner Gedanken sehen wir aber, wenn er z. B. in einer Predigt sagt: Wir werden solche Leute — die die wahre, wesentliche Gottheit Christi bestreiten und Christum nicht anders für Gottes Sohn erkennen wollen, als auf die Weise, wie andere Gläubige auch Gottes Kinder und Söhne sind — nicht viel anders für Christen halten können als selbst die Türken. Denn das ist der große Vorzug, den Christus in dieser Kindschaft vor uns hat, daß wir allein an Kindesstatt angenommen sind aus Gnaden, da hingegen er der natürliche Sohn Gottes ist und das Fundament unserer Kindschaft. Weil er der ewige natürliche Sohn Gottes war, so konnte er uns das Recht zuwege bringen, daß wir aus Gnaden auch zu Kindern angenommen würden.

Eine wesentlich wohlwollendere Stellung nimmt Spener zu dem Quäkertum ein (Wahrh. Erz. 119. 128. Ev. And. 329. Ep. And. 1, 487. Allg. Gottesg. 326. Bed. 1, 153. 304; 2, 51. 804; 3,469 f. 731 ff. L. Bed. 2, 247; 3, 129 ff. 228 ff. Cons. 1, 98; 3, 213. 223. 282. 299). — Das englische Independententum,

welches nicht nur jede Gemeinde, sondern jeden Gläubigen auf sich selbst stellte, hatte dem Quäkertum den Boden bereitet. Die religiöse Begeisterung eines Georg Fox (1624—1691) rief seit etwa 1650 jene Bewegung hervor, welche „nicht Schrift, sondern Geist, nicht Christus für uns, sondern Christus in uns" zum Losungswort hatte und in keinerlei äußeren kirchlichen Ordnungen und Handlungen, sondern allein in dem inneren Licht das Wesen des Christentums suchte. Die Bewegung, durch Verfolgungen mehr gefördert als gehemmt, nahm in wenigen Jahrzehnten eine außerordentliche Ausdehnung an, bis sie 1688 in England staatliche Anerkennung und gleichzeitig in Amerika eine Heimat fand. Auf die erste Periode unruhiger Gährung und religiöser Exzentrizitäten folgte eine Periode relativer Ernüchterung und Abklärung. Robert Barclay (1648 bis 1690) gab in seiner Konfession (1673) und deren Apologie (1676, deutsch 1684) dem Quäkertum eine dogmatische Fassung.

Die ersten Äußerungen Speners — aus den sechziger und siebenziger Jahren — behandeln die Quäker als Enthusiasten, welche die Schrift verachten, eine Einwohnung Christi in allen Menschen erdichten (da doch Christus erst durch die Schrift von außen in uns hineingebracht werden muß) und einem jeglichen Geist folgen, auch wenn er sie zur Sünde führt. Die Quäker werden deshalb mit den Socinianern auf eine Linie gestellt, wiewohl sie „von einem ganz entgegensetzten Prinzip ausgehen." — Seit 1677 fängt Spener, nach seiner eigenen Aussage, an, milder über die Quäker zu denken. Zur Zurückhaltung, sagt er, müsse schon der Umstand bestimmen, daß die Quäker eben eine noch in der Bildung begriffene Gemeinschaft seien, welche naturgemäß verschiedene Elemente in sich faßt. Im Jahr 1681 macht er die Bekanntschaft eines Quäkers, der ihm beruhigende Aufschlüsse giebt. Spener imponiert die Bruderliebe, die in den Kreisen der Quäker geübt wird, auch wohl die außerordentlich rasche Verbreitung der Gemeinschaft. Die Schriften Barclays modifizieren ebenfalls sein Urteil. Sie enthalten nach Spener manche göttliche Wahrheiten, wenn auch anderes in denselben mit der h. Schrift unvereinbar ist, und machen jedenfalls eine gründlichere Prüfung und Widerlegung nötig, als die landläufige antiquäkerische Litteratnr sie bietet. — Spener nimmt seine früheren Äußerungen zurück, daß die Quäker die Schrift gänzlich verachteten und alle übrigen Religionen verdammten. In dem, was die Quäker über das Verhältnis von Schrift und

Geist lehren, und in ihrer Erleuchtungslehre sei ein biblisch berechtigtes Element. Nur wenn man dieses anerkenne — und dazu gehöre allerdings nicht nur dogmatische Kenntnis, sondern persönliche Erfahrung von der Erleuchtung des h. Geistes — könne man die Übertreibungen, die daran hängen, wirksam bekämpfen. Das Dringen der Quäker auf den Geist finde jedenfalls eine gewisse Entschuldigung in der gebotenen Bekämpfung des kirchlichen opus operatum. (Von der spiritualistischen Behandlung der Sakramente durch die Quäker sagt Spener bezeichnenderweise nichts.) Geradezu beneiden muß Spener die Quäker um die Ehre, daß jedes rechtschaffene Streben nach Gottseligkeit, jedes Dringen auf persönliche Erleuchtung, jedes Zusammenkommen zu gottseligem Gespräch als etwas Quäkerisches bezeichnet wird.

Offenbar geht ein Zug geheimer Sympathie durch die letztgedachten Äußerungen Speners, einer Sympathie, die durchaus begreiflich ist, weil thatsächlich eine Art geistiger Verwandtschaft zwischen Quäkertum und Spenerschem Pietismus besteht. Abgesehen aber von dem spezifisch Englischen, das den Quäkern in einer Weise anhaftete, daß sie es auf dem Kontinent zu keiner Gemeindebildung bringen konnten, bestand der thatsächliche Unterschied darin, daß der Pietismus in kirchlichen Grenzen sich zu halten und innerhalb der Kirche sich zu behaupten sucht, das Quäkertum aber die kirchliche Tradition und den kirchlichen Organismus von vornherein verwirft und verachtet. Daß der Unterschied mehr in der kirchlichen Haltung als in dogmatischen Prinzipien lag, gesteht Spener indirekt zu, wenn er zum Beweis dafür, daß Pietismus und Quäkertum nicht zusammen gehören — nicht irgendwelche Lehrdifferenzen, sondern allein — den Umstand geltend macht, die Pietisten blieben in der Kirche, um dieselbe zu bessern, die Quäker aber behandelten die Trennung von der offiziellen Kirche als wesentlich.

Fünftes Kapitel.

Die theologische Stellung Speners zu hervorragenden heterodoxen und aparten Erscheinungen seiner Zeit innerhalb und außerhalb der lutherischen Kirche.

Die zweite Hälfte und namentlich das letzte Drittel des 17. Jh. brachte eine nicht geringe Anzahl heterodoxer und aparter theologischer und religiöser Erscheinungen hervor, die zwar Gemeinden von Ausdehnung und Beistand nicht zu bilden und theologische Schule kaum zu machen vermochten, aber Bedeutung haben als Symptome einer vorhandenen Gährung und Bewegung und einer in der Tiefe sich anbahnenden Veränderung des geistigen Lebens. Speners Verhalten zu diesen excentrischen Erscheinungen ist charakteristisch, weil seine religiöse und theologische Auffassung in ihrer Weite und Milde, in ihrer Unklarheit und Unfertigkeit, in ihrer Einseitigkeit und Vielseitigkeit darin sich spiegelt. Ganz begreiflich war es, daß seine orthodoxen Gegner gerade in seinem Verhältnis zu derartigen „Schwärmern“ einen faulen Punkt seiner Theologie entdeckten.

Zunächst handelt es sich um geistige Strebungen älteren Datums, die aber in spenerscher Zeit wieder auflebten und fortlebten. Es ist an anderer Stelle ausgeführt worden, wie Spener sich zu den Ideen eines Weigel, Böhme, Hoburg und verwandter Geister stellt. Die eigentümliche, zweifelhafte und zum Teil wirklich zweideutige Stellung, welche Spener zu Böhme einnimmt, ist geradezu typisch für die Art, wie er allerhand zeitgenössische Dissidenten und Opponenten außerhalb und vorzüglich innerhalb der lutherischen Kirche zu beurteilen und zu behandeln pflegt. So lange wie möglich geht nämlich Spener einer Meinungsäußerung über verdächtige kirchliche und theologische Größen aus dem Wege. Er führt sie in seinen Schriften nicht an, um nicht unnötigerweise ihrethalben Rede und Antwort geben zu müssen (Bed. 3, 188 f.), oder er liest sie überhaupt nicht, um nicht über sie urteilen zu müssen (L. Bed. 3, 52.). Erst auf spezielle Anfrage und Interpellation hin giebt er, wenn überhaupt, ein vorsichtiges Urteil über diesen und jenen „neuen Propheten“ ab.

Spener weiß wohl, daß es Recht und Pflicht ist, die Geister zu unterscheiden; er weiß aber auch, wie leicht man sich dabei versündigen kann. Die Forderung des achten Gebotes, alles, was der

Nächste geredet oder geschrieben hat, so lange wie möglich zum Besten zu kehren, gilt auch in theologischen Dingen (L. Bed. 3. 143. 203. 352.). — Ferner giebt Spener so und so oft zu bedenken, daß eben alle menschlichen Schriften ihre Fehler und Mängel haben, deshalb mit Prüfung und Unterscheidung gelesen werden müssen und für gewöhnlich in Bausch und Bogen weder gebilligt noch verworfen werden können. Schriften deshalb verwerfen oder verbieten zu wollen, weil sich Unrichtiges darin findet, sei nicht in der Ordnung. Man läßt ja auch die Apokryphen in der Bibel und hält die Kirchenväter in Ehren, obwohl sie von Irrtümern nicht frei sind. Auch sehe man es mit Recht als das Zeichen einer schlechten Sache bei den Päpstlern an, daß sie keine andern Bücher lesen sollen und wollen, als diejenigen, welche die kirchliche Approbation erhalten haben (Bed. 3, 770 f.; 4, 127 f. Tholuck, K. L. 2, 45.). — Viele Sachen endlich gäbe es, von denen das Wort des Hieronymus gilt „Etiamsi non sequamur, damnare non praesumimus“ (L. Bed. 3, 73.) „Wer mir Christum, das Fundament meines Glaubens, nimmt, mit dem breche ich billig alle geistliche Freundschaft ab. Wer mir aber noch solchen läßt, ob er wohl vielleicht in ein und anderen Stücken möchte fehlen, mit dem trage ich die Liebe, daß ich jenen allgemeinen wahren seligmachenden Glauben an Christum mehr bei mir gelten lasse, als seine Irrmeinungen; wo ich etwas an ihm bessern kann, werde ich es thun, indessen Geduld mit ihm haben. Nimmermehr aber werde ich in offenbare Feindschaft mich legen gegen irgend einen, welchen die Kirche noch in ihrem Schoß leidet“ (Bed. 3, 270.) — „Stößt sich jemand an meiner Gelindigkeit gegen diejenigen, gegen welche man mehr Schärfe verlangt, so trage man Geduld mit meiner Schwachheit, wie ich andere auch nicht beurteilen will, welche nach ihrem Gewissen anders thun und weiter gehen“ (L. Bed. 3, 745 f.).

Der letzte Grund der theologischen „Gelindigkeit“ Speners ist nun aber nicht nur geziemende Vorsicht und Bescheidenheit, Unterscheidung fundamentaler und nicht fundamentaler Irrtümer u. dgl., sondern der der herrschenden Dogmatik fremde, von Spener nicht deutlich ausgesprochene, aber angedeutete und stillschweigend befolgte Grundsatz, bei dogmatischen Abweichungen und Verirrungen nicht sowohl die objektive Schwere und Größe derselben, als vielmehr die Persönlichkeit des Dissidenten, seine Frömmigkeit, seine Gewissenhaftigkeit, seine sittliche Tendenz, die Lauterkeit seiner Gesinnung

u. dgl. ins Auge zu fassen. Das Gewissen, sagt Spener, ist eine zarte Sache; über dasselbe zu richten oder demselben Zwang anlegen zu wollen, ist bedenklich. Wie Spener selbst treuer Brüder Rat und Meinung anzuhören und zu prüfen bereit ist, aber niemand die Herrschaft über sein Gewissen gestattet, so maßt er sich solches auch bei andern nicht an (L. Bed. 3, 719. 743. Cons. 3, 739. 810). Wo Spener aufrichtige Frömmigkeit und ein aufrichtiges Trachten nach dem Reich Gottes findet oder zu finden glaubt, da beobachtet er in dogmatischer und theologischer Beziehung eine sehr weitgehende Duldung. Er läßt den betreffenden Personen, wenn nicht ausdrückliche Verteidigung, so doch eine wohlwollende Neutralität angedeihen. Besorgnis, Enttäuschung und Mißbilligung fängt bei ihm gewöhnlich erst dann an, wenn greifbare Verirrungen des religiösen und sittlichen Lebens bei theologischen Sonderlingen zu Tage treten. Und auch dann noch sucht er die Verirrungen mehr nach ihrer menschlichen, psychologisch-pathologischen, als nach ihrer dogmatischen Seite zu werten und zu erklären.

Auch das stört Spener, wenn theologische „Singularitäten“ in einer so überspannten und rücksichtslosen Weise sich geltend machen, daß sie das geordnete kirchliche Zusammenleben beeinträchtigen oder das Werk der Gottseligkeit, die kirchliche Reformbewegung diskreditieren und kompromittieren (L. Bed. 3, 669). Er tritt dann solchen Sonderlingen im Geheimen und offen entgegen. Aber man merkt deutlich, daß nicht die Irrlehre an und für sich, sondern das gegebene Ärgernis, die angerichtete kirchliche Verwirrung ihn unliebsam berührt. Und in diesem Sinn, aber auch wohl nur in diesem Sinn, kann Spener allerdings dem Vorwurf der Lauigkeit gegenüber mit Recht von sich sagen: „Ich habe in meinem Gewissen Zeugnis, daß ich Irrgeistern mit Ernst, soviel mir zukam, habe gewehrt und noch wehre“ (Rettung gegen Pfeiffer 412. Vgl. Aufr. Üb. 123).

Nicht dogmatisch-theologische, sondern religiös-kirchliche Gesichtspunkte bestimmen also Speners Stellungnahme zu heterodoxen Erscheinungen. Dies sei nun noch — soweit nicht schon die Besprechung seines Lebensganges Veranlassung geboten hat, darauf einzugehen (vgl. z. B. über Arnold und Dippel S. 352 ff.) — im Einzelnen gezeigt an einer Reihe von Namen, welche die theologische und kirchliche Welt des ausgehenden 17. Jahrhunderts beschäftigten und beunruhigten, und über welche Spener — öfter als ihm lieb war — sich auszusprechen hatte.

Die Ansichten von Petersen (vgl. S. 271 f.) über die leibliche Auferstehung der Gerechten bei Beginn des tausendjährigen Reiches, über die Art der Herrlichkeit dieses Reiches u. dgl. teilt Spener nicht, wie er oft versichert. Er weiß aber auch gegen vieles stichhaltige Argumente nicht aufzubringen; jedenfalls genügen ihm die Argumente nicht, die man orthodoxerseits dagegen vorbringt. So müssen also diese Dinge vorläufig in dubio gelassen werden. Und da die Ideen Petersens den Grund des Glaubens nicht umstoßen, und Petersen ein christlicher, aufrichtiger, frommer Mann ist, so läßt Spener ihn ungerichtet, wenn er auch gern gesehen hätte, daß Petersen mit einigen Dingen zurückgehalten hätte. Wie rein menschlich endlich klingt folgendes Urteil: „Unser guter Petersen mit seiner Hausfrau lassen sich von ihrer Lehre der Wiederbringung aller Dinge durchaus nicht abtreiben. So fest steckt, was einmal tief eingedrückt, und können wir uns in eigener Wahl wohl eine Meinung in den Kopf setzen lassen, aber aus eigener Kraft nicht wiederum ablegen" (L. Bed. 1, 17; 3, 557. 718 f. 744. Cons. 3, 274. 694. 741. 746 f. XIII. Sendschr. 1039).

Bei den Enthusiasten und Visionisten (vgl. S. 272 ff.) kam dogmatisch sozusagen nur die eine Frage in Betracht, ob nämlich Gott zur Zeit noch besondere und direkte Offenbarungen gebe. Spener vermag dieses nicht zu leugnen, mit der Maßgabe, daß der Inhalt dieser Offenbarungen dem Schriftinhalt nicht widersprechen darf. In diesem Sinne verwerfe auch Luther Träume und Offenbarungen nicht, wenn auch ihm selbst die Schrift genüge. Auch die symbolischen Bücher (vgl. S. 426) verdammen nur den Enthusiasmus, der sich grundsätzlich außer und über die Schrift stellt. Es kommt also immer auf die Frage an, ob in specie eine Offenbarung als eine göttliche und der Träger derselben als ein göttliches Werkzeug angesehen werden könne oder nicht. Spener gesteht, daß es ihm behufs Entscheidung dieser Frage im einzelnen Fall an sichern Kriterien gebricht. Sein Urteil ist bestimmt durch den religiösen Gesamteindruck der betreffenden Persönlichkeit, durch die Rücksicht darauf, ob dieselbe in ihrem christlichen Wesen und Wandel sich bewährt, in Gottes Ordnung sich schickt und ihre wirklichen oder vermeintlichen besondern Gaben zur Erbauung der Gemeinde gebraucht oder nicht. Je mehr Spener die Erfahrung macht, daß diese praktische Bewährung ausbleibt oder zu wünschen übrig läßt, daß der „Ausgang" frommen Erwartungen nicht entspricht, umso-

mehr empfiehlt er, sich zehn- und zwanzigmal zu bedenken, ehe man eine angebliche Offenbarung für eine wirkliche ausgiebt (Bedenken über einige theol. Punkte. Bed. über Kratzensteins Offenbarung. Verteidigung gegen Alberti 54. Bed. 3, 184 ff. L. Bed. 1, 80. 119; 3, 111. 436 f. 480. 487 ff. 529. 562 f. 654. 656. 670. 698 f. 802.)

Eine weitere Gruppe von Dissidenten bildete eine Anzahl mystischer Stürmer und Dränger, die, teils an die ältere Mystik, teils an Böhme, teils an Prätorius, teils an Hoburg anknüpfend, zumeist auf besondern göttlichen Beruf pochend und insofern mit Enthusiasten und Visionisten verwandt, aus den Geleisen kirchlicher Lehr- und Lebensordnungen heraustraten, um Welt und Kirche zu reformieren. Ihre Stärke bestand freilich — im Unterschied von der pietistischen Bewegung — mehr in pathetischen und maßlosen Klagen über das Verderben der Kirche, der Geistlichkeit und der Theologie, als in einer geordneten und fruchtbringenden kirchlichen Thätigkeit oder in irgendwie klaren und brauchbaren theologischen Konstruktionen.

Der kirchlichste unter ihnen — es fehlt ihm auch das visionäre Element — ist Heinrich Ammersbach (vgl. S. 189), der seit 1660 an die Öffentlichkeit tritt. Seine Frau, Anna Elisabeth, die Tochter von Vilitz (vgl. S. 95), unterstützte seine Schriftstellerei mit ihrem Geld und mit Korrekturenlesen. Er tritt 1677 mit Spener in brieflichen Verkehr, verteidigt 1678 diesen inbezug auf die Redensart „Ich bin Christus", nimmt sich des Prätorius und Statius gegen Dilfeld (S. 52) und Hoburgs gegen die Helmstedter Fakultät an, neigt auch zu chiliastischen Spekulationen. Die Feindschaft der Theologen zog er sich nicht zum wenigsten zu durch seinen „Mosis Stuhl, auf welchem die Pharisäer und Schriftgelehrten sitzen, die nach ihrer eingebildeten hohen Weisheit vor andern orthodoxe und rechtgläubige Lehrer sein wollen und doch unter solchem Schein und Titel die reine und heilsame Lehre der Apostel für eine irrige und Schwärmerlehre zur Ungebühr ausschreien" 1671 (Walch 4, 903.). — Spener hätte seiner Verteidigung durch Ammersbach gern entraten. Er wünscht demselben eine dictio lenior und würde lieber mehr positive Verbesserungsvorschläge, als Klagen und Anklagen von demselben vernehmen; doch ist Ammersbach „emendationis christianae cupidus". Irrtümer will Spener in seinen Schriften keine entdeckt, diese überhaupt nicht voll-

ständig gelesen haben. Jedenfalls sei es kein Irrtum, wenn Ammersbach verlangt, daß nicht nur der Christus pro nobis, sondern auch der Christus in nobis gepredigt werden soll. Im Übrigen will Spener einen fremden Knecht nicht richten (Bed. 3, 268. 279 f. 304. Cons. 3, 150. 203. 292.).

Friedrich Breckling (geb. 1629 in Handewith bei Flensburg; 1660 seines Amts in der Heimat entsetzt; 1660—1665 Pastor in Zwolle; gest. im Haag 1711) griff in zahllosen Schriften (siehe Joecher) die Geistlichen und Akademieen heftig an, erklärte alle Geistlichen für falsche Propheten, qui non moribus aeque piis praediti sunt ac doctrina vera, verglich die Augsb. Konfession mit dem goldenen Kalb und die Kirche mit Babel und endigte in Holland in der Separation (Adelung, Gesch. der menschlichen Narrheit IV, 16 ff.). — Spener rügt zwar, daß Breckling in einigen Punkten von der Orthodoxie abgewichen sei, erkennt aber an, daß er viele nützliche Erinnerungen über das Verderben der Christenheit gemacht habe, und erklärt, namentlich seine Meditationes in catechesin mit Nutzen gelesen zu haben. „Circa distinctionem diversi actus, quo dilectio simul fructus acceptae salutis et medium eius recipiendae vel fruendae haberi possit, acquiesco“. In der Auslegung der Offenb. Joh. vermag Spener Breckling nicht in allen Stücken beizustimmen, sed quis non veniam meretur eius libri interpres? (L. Bed. 3, 143 ff. 194. Cons. 3, 203 f. 431. 554. 584. 587.) — Spener, der mit Breckling in Briefwechsel stand (Unsch. Nachr. 1728. S. 364 ff.), wirkte diesem bei dem Kurfürsten von Sachsen eine jährliche Pension von achtzig Thalern aus (Sachsse 199).

Johann Michaelis (geb. 1638 in Sachsen, gest. bald nach 1704 in Altona; Ritschl 2, 128), machte zuerst 1686 durch einen Lutherus redivivus von sich reden, dann noch durch viele Schriften (siehe Joecher), deren Stil und Geist durch folgenden Titel gekennzeichnet ist: „Bildnisse und Ehrengedächtnisse des Großfürsten Michaelis, Jesu Christi, und derjenigen Offiziere, die unter seinem Kommando, wie Luther im vorigen saeculo mit dem geistlichen Tier, also in diesem saeculo mit dem weltlichen Tier und dessen falschen Propheten, Unverstandsnestern und Fröschkröten gestritten haben 1700.“ Er behauptete, den Geist Luthers zu haben, ja einigemal schien es, als wollte er für den Engel Offenb. Joh. 18, 1 angesehen sein. In Berlin stand er mit Schade in Verbindung. — Spener muß sagen, daß Michaelis in Berlin nichts Gutes ausgerichtet hat.

Er warnt überhaupt vor ihm als einem blinden Eiferer, der viele irregeführt habe. Er beklagt die Heftigkeit seiner Schriften, die ihm zur zweiten Natur geworden und durch das Vorbild Luthers nicht legitimiert sei. Doch findet er auch viele Wahrheiten in seinen Schriften. Und „die Ursache, warum mir unmöglich ist, hart gegen den Mann zu sein, bestehet darin, weil ich ein redliches Herz und Eifer für die Wahrheit bei ihm fand" (L. Bed. 3, 314 ff. 422 ff.).

Weniger Geschmack findet Spener an dem Abenteurer Quirinus Kuhlmann aus Breslau (1652—1689), der, auf göttliche Berufung und prophetische Zeugnisse sich stützend, mit wahnwitzigen Plänen einer Reform und Union aller Religionen und Wissenschaften ganz Europa durchzog, bis er in Moskau auf dem Scheiterhaufen starb (Colberg, platonisch-hermetisches Christentum 1, 323 ff. Bayle, Art. Kuhlmann und Kühlspalter. Unsch. Nachrichten 1711. Harenberg, de Q. K. [Mus. Brem. II, 651.] Liefmann, dissertatio hist. de fanaticis Silesiorum 1698. Adelung, Gesch. der menschl. Narrheit V. Tichonravow, Quir. Kuhlmann, deutsch von Fechner 1873. Koffmane, l. c. 46 f). — Daß dieser Verfasser des „Neubegeisterten Böhme", der unter anderm auch nachwies, daß H. Müller mit Böhme übereinstimme, sich auf Spener und dessen Freund Fischer berief als die beiden einzigen zeitgenössischen Theologen, welche über Böhme ein gerechtes Urteil fällten, hat ihm jedenfalls mehr Abneigung als Zuneigung von Seiten Speners eingetragen, denn Spener wollte durchaus kein Böhmist sein. In den Schriften Kuhlmanns hat Spener „seltsame Dinge gefunden". Er vermag ihn nicht für ein besonderes göttliches Werkzeug zu halten. Denn wenn Gott auch zur Zeit noch außerordentliche Boten senden kann, so müssen doch diese in einer Art sich legitimieren, daß „gottselige Herzen, welchen es wahrhaftig allein um die Ehre ihres Gottes, der Kirche und ihr eigenes Heil zu thun ist, dieselben ganz gewiß werden erkennen können, und sich keines Mißschlags befahren dürfen." Daß diese Legitimation Kuhlmann fehlte, hat Spener zumal der Ausgang wieder bewiesen (L. Bed. 3, 104 ff. 142. 157 ff. 192. 436).

Eine große Bewegung rief anfangs der siebenziger Jahre Johann Melchior Stenger in Erfurt hervor (geb. 1638 in Erfurt; 1660—1670 Prediger in Erfurt; 1675—1710 Inspektor in Wittstock). Zwei Schriften desselben aus den Jahren 1669 und 1670 verursachten diese Bewegung. Stenger unterschied nämlich die große und die kleine Buße; die erstere könne nur einmal, nicht

hundertmal im Leben vorkommen. Die späte Buße sei gefährlich; ordentlicher Weise werde nämlich keiner selig, der nicht an seinem Ende das Zeugnis eines frommen Wandels für sich habe. Zu unterscheiden seien mutwillige Sünden und menschliche Fehler, das Gesetz Mosis und das Gesetz Christi. Moses verbiete auch die Erbsünde und menschliche Fehler, Christus nur die mutwilligen Sünden; Mosis Gesetz gehe die Unwiedergeborenen, Christi Gesetz die Wiedergeborenen an; Mosis Gesetz übertrete jeder, wer aber Christi Gesetz übertrete, der werde verdammt. Die religiös-sittliche Tendenz dieser Behauptungen ist leicht ersichtlich, ebenso aber auch ihre dogmatisch anstößige Formulierung und die Neigung ihres Urhebers zu theologischen Paradoxieen (Walch 4, 919 ff.). Während ein Gutachten der Wittenberger und Jenenser über Stenger mehr oder weniger scharf ausfiel, ging ein Gutachten des Frankfurter Ministeriums, bei welchem offenbar Spener die Feder führte (vgl. S. 173), dahin, daß viele Redensarten in den betr. Schriften Stengers zwar ungewohnt, mißverständlich und unvorsichtig seien, aber doch die meisten auch in einem guten Sinn genommen werden könnten. Boshafte Irrtümer lägen jedenfalls nicht vor, vielmehr gehe aus den Schriften Stengers hervor, daß der Verfasser Eifer für Gottes Ehre und die Erbauung der Gemeinde habe. — Erst die Hartnäckigkeit, mit welcher Stenger an gewissen Formeln festhielt, in die er bei der weiteren Verteidigung derselben sich immer mehr verrannte, ungeachtet der wohlgemeinten brieflichen Ermahnungen und Belehrungen Speners, und das hierdurch gegebene Ärgernis verringerten nachgerade die Sympathieen Speners für Stenger und täuschten ihn einigermaßen in den Erwartungen, welche er in diesen Mann gesetzt hatte (Bed. 3, 15 ff. Cons. 1, 90. 265; 3, 31. 40. 482. 496. 539. 573. 578. 809. 811 ff.).

Viel strenger geht Spener bezeichnenderweise mit einem dem Stengerschen System in gewisser Hinsicht entgegengesetzten Antinomismus ins Gericht, welchen ein gewisser **Wolters** predigte, denn dieser Antinomismus schien Spener den Ernst der Heiligung zu schwächen und die Leichtfertigkeit des Lebens zu befördern. Wolters, ein ehemaliger Student der Theologie, der sich von 1685 bis 1691 in der Schweiz aufgehalten hatte, tauchte nach dem Weggang Speners von Dresden daselbst auf und insinuierte sich bei vielen hochstehenden Personen mit der Behauptung, Spener und der Pietismus seien zu gesetzlich und suchten eine eigene Gerechtig-

keit. Alle Kraft des Christentums bestehe aber darin, ut homo omni cogitatione in meritum Christi defixus legem omnino nesciat, nec de peccato vel praeterito vel praesenti cogitet, certus, quidquid agat, nihil sibi peccatum esse, vel pro tali reputari, quoad Christi iustitiae adhaereret. Diesen Antinomismus bestritt Spener in einer Vorrede „von dem Mißbrauch der Freiheit des Evangeliums und dessen Unterschied von dem Gesetz", welche er 1692 einer Predigtsammlung vorausschickte (K. G. S. 2, 861 ff.), und nochmals 1693 in der Vorrede zu den „Sprüchen der heiligen Schrift, welche mißbraucht zu werden pflegen" mit dem Hinweis darauf, wie unser „alter Mensch des Gesetzes wahrhaftig noch hochbenötigt ist" (L. Bed. 3. 724 ff. 727 f. Cons. 3, 748).

In der reformierten Kirche waren es drei aparte Erscheinungen, welche in den Gesichtskreis Speners traten, Labadie, Jane Leade und Horche.

Inbezug auf die Beurteilung Labadies (vgl. S. 147. 166. 177) will Spener unterschieden wissen dessen Religion, sein Schisma und seine übrigen Gaben, Eifer, Leben und Schriften. Seiner Religion nach ist er ein Reformierter, und Spener um so weniger mit ihm zufrieden, so viel heftiger und gröber er das absolutum decretum behauptet. Andere Irrtümer als die den Reformierten gemeinsamen hat Spener bei ihm nicht gefunden, abgesehen etwa davon, daß er im Artikel von der Kirche zum Donatismus neigt. Sein Schisma billigt Spener nicht, wenn er auch die näheren Umstände desselben zu wenig kennt, um die Einzelheiten zu beurteilen; jedenfalls hätte Labadie mehr Gutes gewirkt, wenn er in einem öffentlichen Kirchenamt geblieben wäre. Sein Wandel ist unsträflich; und in seinen Schriften hat Spener viel Gutes und Erbauliches gelesen, namentlich in den vor der Separation verfaßten und in den Werken, die sich auf Meditation und christliche Lebensregeln beziehen. Öffentlich, sagt Spener 1677, lobe er ihn nicht gern, weil er ohnedies in Frankfurt labadistischer Tendenzen verdächtig sei. Da er gleichwohl in seinem „Sendschreiben" (1677) in anerkennender Weise Labadies gedacht hatte und dies ihm verübelt worden war, berief er sich auf den Spruch „Virtus et in hoste laudanda!" Wir loben ja sogar Juden, Türken und Heiden in gewissen Stücken! (Sendschr. 108 ff. Bed. 1a. 274; 3, 293. 362. 779. L. Bed. 3, 245. Cons. 3, 139. 200. 267. 336. 558.)

Jane Leade (vgl. S. 272) aus der Grafschaft Norfolk, eine Verehrerin Böhmes, hatte Visionen und Verzückungen, in welchen ihr die göttliche Weisheit als Jungfrau erschien. Sie verbreitete ihre gnostischen Offenbarungen in zahlreichen Schriften und stiftete 1696 in London die sogenannte philadelphische Gesellschaft, die als eine jungfräuliche Gemeinde von Wiedergeborenen aus allen Kirchen und Sekten zum Empfang des wiederkehrenden Heilandes sich bereiten sollte. — Spener hat angefangen ihre Schriften zu lesen, aber er versteht sie nicht und kann seine Zeit besser gebrauchen. Sehr ernüchtert wurde er, als er von einem unehelichen Kinde hörte, das die Leade im Bayreuthischen geboren haben sollte (L. Bed. 3, 466 f. XIII. Sendschr. 1009).

Heinrich Horche (geb. 1652), ein Schüler Untereyks und ein Freund Speners, wurde nach verschiedenen pfarramtlichen Stellungen (in Heidelberg, Kreuznach und Frankfurt) 1690 Professor der Theologie in Herborn, 1698 aber seines Amtes entsetzt. Bei diesem Anlaß gab er ein „Sendschreiben an seine hinterlassenen Zuhörer in Herborn" heraus, in welchem er in hochfahrendem Prophetenton seine extravaganten Ideen über Schul- und Kirchenreform uud seine enthusiastischen und eschatologischen Liebhabereien vortrug. — Spener nimmt dieses Sendschreiben um des immerhin darin sich bekundenden sittlichen Ernstes willen nach Möglichkeit in Schutz (L. Bed. 1, 241 ff; 3, 425). — Später wurde Horche Gründer mehrerer philadelphischer Gemeinden, verfaßte 1712 die mystische und prophetische Bibel und starb 1729 (Hochhuth, H. Horche und die philadelphischen Gemeinden in Hessen 1876).

Aus der katholischen Kirche erregten die Aufmerksamkeit und die Teilnahme Speners zwei damals vielgenannte Persönlichkeiten, die Bourignon und Molinos.

Die Französin Antoinette Bourignon (1616—1680) vertrat einen frommen, schwärmerischen, mystisch-theosophischen Indifferentismus und Separatismus. Sie suchte und fand 1667 in Holland eine Zuflucht und verbreitete von hier aus ihre Lehren in zahlreichen Schriften, welche ihr Anhänger Peter Poiret (vgl. S. 294) von 1679 – 1684 in verschiedenen Bänden herausgab (Klose in Illgens Ztschr. für hist. Theol. 1851, S. 497—510. Ztschr. für Kirchengesch. XII. 1889. S. 362 – 380). — Spener hielt zunächst mit einem Urteil über sie zurück: „Stet et cadat suo Domino!" Weiterhin findet er, die Bourignon habe allerdings von den Glaubens-

artikeln keinen rechten Begriff, weil sie in der römischen Kirche aufgewachsen sei, „wie sie denn bei solcher Kirche die Weibspersonen vom Unterricht in Glaubenssachen eher abhalten als dazu anhalten.“ Sie sei also aus Unwissenheit in schwere Irrtümer gefallen und habe auch den römischen Pelagianismus in sich gesogen. Auch sei sie auf die Einbildung besonderer Offenbarungen verfallen, woran indessen die schlechte Behandlung, die sie erfahren habe, nicht zum wenigsten schuld sei. Inbezug auf praktische Sachen aber, was z. B. die Lehre von der Selbstverleugnung angehe, finde sich manches Gute in ihren Schriften, die man deshalb nicht absolut verwerfen, wenn auch mit Vorsicht lesen müsse. Einen redlichen Ernst, Gottes Ehre zu suchen, und einen Widerwillen gegen die Eitelkeit der Welt habe die Bourignon jedenfalls von Jugend auf gehabt. Bosheit oder gar Teufelswerk sei an ihr nicht zu entdecken. Ihr göttlicher Beruf sei vielleicht, das Gebäude des Papsttums in etwas zu erschüttern (Bed. 4, 138 f. L. Bed. 1, 24—74. 95. XIII. Sendschr. 1037). — Ungünstiger ist Speners Urteil über Poiret. Er lernte ihn 1676 persönlich in Frankfurt kennen, eben als er sich zur Bourignon begab, und konferierte bei dieser Gelegenheit mit ihm über die Bourignon; Spener glaubt sogar, daß Poirets „Lettre à un ami 1676“ sich auf die Einwendungen bezieht, welche er bei jenem Gespräch dem Poiret machte. Fast spöttisch sagt er später von Poiret, er erhebe die Bourignon so hoch, „daß es nur fehlt, sie anzubeten.“ Seine Schriften — Spener kennt fast nur die Oeconomia — sind gefährlich, weil sie dem Papsttum den Weg bereiten. Auch in moralibus ist Poiret nicht zu trauen, indem er z. B. für die Zeiten der Verfolgung Accomodation anempfiehlt (L. Bed. 1, 25. 65. 95. 277. Bed. 4, 139). Wir erinnern uns bei dieser Gelegenheit, daß Spener den von Horb verbreiteten Poiretschen Traktat über die Kindererziehung zu Gunsten seines Schwagers möglichst als unverfänglich hinzustellen suchte (vgl. S. 295).

Ein außerordentliches Interesse hat Spener der durch Molinos in der katholischen Kirche hervorgerufenen quietistischen Bewegung zugewandt. Der Spanier Miguel de Molinos (1640—1697) hatte 1675 in seinem „Geistlichen Wegweiser“ — derselbe wurde 1687 von Francke durch eine lateinische, 1699 von Arnold durch eine deutsche Übersetzung in das protestantische Deutschland eingeführt — im Gegensatz zu dem kirchlichen Mechanismus und zu den äußerlichen Andachtsübungen der Dominikaner und Jesuiten

geistliche Sammlung, Ertötung alles Eigenwillens, reine uneigennützige Gottesliebe, das Ruhen in Gott als den Weg des Heils und der Vollkommenheit empfohlen, nicht ohne Paradoxieen und mystische Anklänge bedenklicher Art. Das Buch erregte gewaltiges Aufsehen, ein Zeichen, daß es einer weitverbreiteten, mit der offiziellen Kirchlichkeit unzufriedenen Stimmung entgegenkam. Erst 1687 nach langen Bemühungen und in Folge eines Prozesses, dessen Einzelheiten noch jetzt in Dunkel gehüllt sind, gelang es den Jesuiten, die Verurteilung dieses gefährlichen, eine Zeit lang sogar vom Papst protegierten Ketzers herbeizuführen, der nach gethanem Widerruf 1697 im Gefängnis starb (Scharling in Illgens Ztschr. f. hist. Theol. 1854. 1855. Heppe, Gesch. der quietistischen Mystik 1875.). — Spener hegte gleich anfangs die Vermutung, Molinos werde ein frommer Mann sein, der, abgestoßen durch die vielen Mißbräuche und Äußerlichkeiten seiner Kirche, mehr auf das Innerliche führen wolle. In seinem „geistlichen Wegweiser" findet Spener nicht nur vieles, sondern das meiste gut, wenn auch Spreu sich unter dem Weizen befindet. Seine Theologie sei eigentlich nichts anders als die alte mystische Theologie, über welche er nur etwa hinausgehe mit seiner Behauptung, daß derjenige, welcher einmal den höheren Grad der Kontemplation erreicht habe, nicht mehr in den niederen Grad der Meditation zurückfallen könne. Das Urteil der Inquisition über Molinos bestimmt Spener keineswegs, denn er weiß, daß gerade die besten und frömmsten Leute in Rom am schärfsten verurteilt werden. Die Jesuiten, deren Bosheit sich in der Verfolgung des Molinos aufs Deutlichste gezeigt habe, haben eben in ihrer Art ganz recht, wenn sie diesen Mann unschädlich zu machen suchen, denn, indem er die Leute a superstitione exteriorum ceremoniarum abführt, trifft er das Herz des Papsttums. Die durch Molinos hervorgerufene Bewegung sei ein Funke, aus welchem zum Nachteil Roms noch ein großer Brand entstehen könne. Noch 1697 ist Spener überzeugt, daß das Feuer, das unter der Asche fortglimme, zu seiner Zeit wieder ausbrechen werde. Jedenfalls handeln Evangelische unrecht und unklug, wenn sie gegen den Quietismus auftreten und schreiben. Schon die Politik erfordere es, daß man die Gegner, die der Feind im eigenen Lager hat, und die insofern unsere Bundesgenossen sind, nicht angreife, sondern eher unterstütze (Bed. 1, 317 ff.; 3, 966. Cons. 1, 167 f.; 2, 89; 3, 621 f. 664. Ad Rech. passim.). Das ausgeprägt antirömische

Interesse Speners und sein unklares Urteil über das Verhältnis mystischer und evangelischer Theologie tritt in dieser Beurteilung des Molinos scharf hervor.

Eine ganz andere Gefahr noch als die Verunreinigung der Lehre und die Beeinträchtigung des religiösen Lebens durch Papisten und Kalvinisten, durch allerlei Schwärmer und Irrlehrer sah Spener seit der Mitte des Jahrhunderts drohend ihr Haupt erheben, nämlich den bewußten und konsequenten Atheismus, eine Freigeisterei, welche die Grundlagen der Religion überhaupt antastete (Vgl. S. 38). Diese Art, wie Spener diese Gefahr beurteilt und ihr zu begegnen sucht, bildet einen nicht unwesentlichen Beitrag zur Charakteristik seiner Theologie (Bed. 1, 38 ff. 45 f.; 3, 451 f. L. Bed. 1, 209. 336 f.; 3, 695. Cons. 1, 11 ff. 17 ff. 63 f. 149; 3, 213. 418. 455. 839. Schelhorn 2, 563. K. G. S. 1, 1158).

Schon als Student hat Spener die Besorgnis ausgesprochen, wie in nicht langer Zeit einem studiosus theologiae nicht mehr so notwendig sein werde, sich in den Controversiis mit den Papisten, Reformierten u. dgl. zu üben, als vielmehr sich auf den Kampf gefaßt zu machen, welchen man mit den Atheisten — cum apertis θεομαχοις — zu führen haben wird. Latius certe pestis haec serpsit, schreibt er 1668, quam quisquam cogitare posset. In demselben Jahr trug er sich mit dem Gedanken eines gegen die Atheisten gerichteten Werkes. Daß Spener über den Problemen der Schultheologie den eigentlichen Stand und Bestand der religiösen Überzeugung im Volk nicht aus den Augen verlor, beweist eine damals bei Theologen nicht gewöhnliche Einsicht und Umsicht. Was er über die Quellen und den Ursprung dieser Pest bemerkt, macht seinem religiösen Urteil ebenfalls Ehre und macht uns manchen Zug seiner Theologie noch verständlicher und deutlicher.

Als wichtigste Quelle des Atheismus erscheint Spener der Umstand, daß die meisten von ihrer Religion nur eine buchstäbliche, angelernte, äußerliche, wo nicht mechanische Kenntnis haben, ohne innere Aneignung, eigene persönliche Überzeugung und Erfahrung. Die Religion ist gleichsam ein ihnen nur lose aufgetragener Firnis, der unter gewissen Umständen leicht wieder abfällt. Ja es ist eine Gnade Gottes, daß die meisten sich nicht die Mühe geben, den Grund ihres eigenen Wesens zu erforschen, und so nicht zum Bewußtsein dessen kommen, wie schwach ihre religiöse Überzeugung eigentlich fundiert ist; es würde sonst noch

viel mehr Atheisten geben, denn der Mangel wirklicher persönlicher Lebensgemeinschaft mit Gott müßte gar viele konsequenterweise zur Leugnung Gottes führen. Auch der praktische Atheismus, das ungeistliche Leben der Theologen, der berufsmäßigen Verkündiger des Glaubens, ist nicht wenig geeignet, den von ihnen verkündigten Gottesglauben verdächtig zu machen. Eine Nebenursache der Beförderung des Atheismus ist der an die Religion sich anhaftende Aberglaube, welcher z. B. durch unverbürgte, eingebildete und betrügliche Wundergeschichten in den Augen Kundiger und Verständiger den religiösen Glauben überhaupt kompromittiert.

Weil nun die Wurzel des Atheismus so tief sitzt — nämlich nicht etwa in etlichen Fehlschlüssen des Verstandes, sondern in einer mangelhaften Beschaffenheit des innersten geistigen Lebens —, so ist auch dieses Übel schwer zu heilen. Die gewöhnlichen Argumente der Schultheologie reichen gegen den Atheismus bei weitem nicht aus, ja die gewöhnlichen Gegenschriften dienen oft nur dazu, den Atheisten einen leichten Triumph zu bereiten. Das Gegengift muß stärker sein als das Gift, wenn es wirken soll. Zumal die — wie es scheint zu Speners Zeit sehr beliebten — Argumente aus Wunderzeichen, Wundergeschichten und Prophezeiungen schaden der Sache oft mehr als sie nützen. Auch ist es nicht gethan mit dem Argument, daß man die Vernunft gefangen nehmen müsse unter den Gehorsam des Glaubens, denn das kann man eben nur Leuten zumuten, deren geistliches Auge bereits geöffnet ist. Spener weiß aus eigener Erfahrung, wie schwer es ist, mit Atheisten fertig zu werden. Im Verkehr mit einem scharfsinnigen Atheisten hat er nicht nur nichts ausgerichtet, sondern Gott danken müssen, daß er selbst durch des heiligen Geistes Gnade kräftiglich vor solcher gefährlichen Verführung bewahrt und erhalten worden ist. Menschlicherweise ist gegen einen überzeugten Atheisten überhaupt eigentlich nichts auszurichten. Seine Bekehrung ist als ein Wunder anzusehen und kein geringeres Werk, als wenn man einen Toten auferwecken wollte.

Spener kennt nur Hilfs- und Heilmittel für solche, die wenigstens den guten Willen haben, bekehrt zu werden. Für diese schlägt er folgende Behandlung vor. Auszugehen sei von der Vorstellung, daß es der Weisheit und Gerechtigkeit des höchsten Wesens, sofern ein solches vorhanden, jedenfalls entspreche, dem Menschen in genügender Weise sich zu offenbaren. Da diese Offenbarung in der Natur nicht vorhanden sei, habe man sie sonst zu suchen. Nun biete sich die

h. Schrift dar als ein jedenfalls nicht gemeines Buch, welches vermöge der Vollkommenheit seiner Tugendlehre zu der Erkenntnis führen könne, daß seine Verfasser ihre Weisheit von einem höheren Urheber empfangen haben. Man müsse sich nun bemühen, nach den Regeln dieses Buches zu leben; aus der Praxis eines im Sinne der h. Schrift geführten bußfertigen und gottseligen Lebens heraus würde dann eine immer größere Gewißheit des Glaubens erwachsen — Mit Überspringung der einleitenden Reflexionen empfiehlt Spener für gewöhnlich einfach und direkt die Praxis des Christentums als das eigentliche und einzige Heilmittel gegen den Unglauben. Ad atheum convincendum nonnihil philosophiae et rationis adminiculum, magis christianae religionis sapientia, quatenus consistit in praxi, facit. Man soll den Atheisten mit Hintansetzung von theoretischen Erörterungen (missis theoreticis) einfach zeigen, non aliam viam esse, quae hominem, etiam cum rationis tantum sectamur principia, feliciorem reddat eiusque naturae convenientior sit, quam sunt regulae, quas Christus in novo testamento discipulis suis praescripsit. — Und darum glaubt Spener, daß die „mystische Theologie" sich besonders als Heilmittel gegen den Atheismus empfehle — er erzählt mehrfach, wie durch Tauler ein Atheist bekehrt worden sei —, weil sie den Menschen in unmittelbare Beziehung zu Gott setzt und an seinem eigenen Herzen ihn die Seligkeit der Gemeinschaft mit Gott erleben läßt.

Eine der herkömmlichen kirchlichen Anschauungsweise grundsätzlich entgegengesetzte Auffassung liegt keimartig in diesen Erörterungen beschlossen. Die Orthodoxie ließ Glauben und Religion als etwas Fertiges von oben und von außen, durch Vermittlung der Kirche und Theologie, an den Menschen herankommen und in den Menschen eingehen, um hier mehr oder weniger Leben und Gestalt zu gewinnen. Ihr Verfahren war deduktiv. Spener hat ein induktives Verfahren im Auge. Der Einzelne soll, wenn auch freilich mit gottgeschenkten Kräften und Mitteln, auf dem Wege persönlicher Erlebnis und Erfahrung gleichsam aufsteigen zur Erkenntnis des wahren Gottes. Er soll lernen, die Religion nicht als etwas ihm Fremdes, sondern als etwas seinem eigensten innern Wesens Entsprechendes, als sein allein ihm genügendes Lebenselement, als das allein wahrhaft Vernünftige und Beglückende zu erfassen und zu erfahren. Damit war eine Auffassung der christlichen Religion angebahnt, welche mit der genügsamen und selbstzufriedenen Vernunft- und Tugendreligion

des Rationalismus offenbar eine gewisse Verwandtschaft hat, aber doch in dieser zunächst nur eine sehr oberflächliche, einseitige und ungenügende Ausgestaltung erfuhr.

Sechstes Kapitel.

Speners Auseinandersetzung mit der kirchengeschichtlichen Entwicklung, besonders nach ihrer theologischen und dogmatischen Seite.

Spener besaß eine für seine Zeit nicht gewöhnliche Kenntnis der Geschichte der christlichen Kirche, eine nicht geringe Belesenheit in der theologischen Litteratur verschiedener Zeiten und Richtungen und, was noch wichtiger ist, Neigung und Fähigkeit, aus der Geschichte zu lernen, die Thatsachen der Geschichte theoretisch und praktisch zu verwerten, kurz er besaß etwas von dem geschichtlichen Sinne, dessen Mangel im Übrigen gerade seine Zeit und zumal die Theologen seiner Zeit kennzeichnet. Seine theologischen, religiösen und kirchlichen Ansichten und Bestrebungen sind auf verschiedenen Punkten durch geschichtliche Erwägungen bedingt und normiert, wie dieses bereits in der Darstellung seines Lebens und seiner Theologie mehrfach zu Tage getreten ist (vgl. S. 293. 345. 400. 405. 407. 416. 428. 477. 490. 492). Zumal das Spener eigene Maßhalten und Zurückhalten in der Beurteilung vieler Personen und Fragen, die Neigung, religiöse und theologische Größen und Leistungen eklektisch zu behandeln und relativ zu werten, entspringt nicht zum wenigsten der Einsicht, daß die kirchlichen und theologischen Gebilde zeitgeschichtlich bedingt und beschränkt sind und dem Prozeß der Veränderung und Entwicklung unterliegen, wenn auch der Gedanke einer fortschreitenden Erkenntnis der göttlichen Offenbarung in dem Sinne, daß jede Zeit ein von Gott ihr zugeteiltes Maß hat und das Licht sich nach und nach immer weiter auf die verschiedenen Teile und Seiten der Offenbarung erstrecken muß, von Spener nur gelegentlich (nämlich zu Gunsten seiner Hoffnung besserer Zeiten) angedeutet wird (Beantw. Pfeiffers und Neumanns 1694. S. 173 f.).

So mag es denn von Interesse sein und das Verständnis Speners nach seinen starken und schwachen Seiten fördern, wenn wir uns im Einzelnen vergegenwärtigen, welches Bild er sich von dem Entwicklungsgang der christlichen Kirche machte, und wie er die einzelnen Epochen dieser Entwicklung ansah und sich zurecht legte. (Eine Übersicht über die Kirchengeschichte der abgelaufenen 17 Jahrhunderte giebt Spener in der Neujahrspredigt des Jahres 1701. Lauterk. I, 1, 186 ff.)

Das apostolische und nachapostolische Zeitalter (bis etwa 300 n. Chr.) betrachtet Spener als die Glanzzeit der Kirche und des Christentums. Die Kirche war der Verweltlichung noch nicht verfallen. Es war die Zeit des Kreuzes und der Verfolgung, in welcher „ihr Gold unaufhörlich in dem Schmelzofen sich befand", eben darum aber auch die Zeit beständiger Sichtung und Läuterung. Die Kirche war ausgezeichnet durch eine von allen scholastischen Subtilitäten freie Einfalt und Lauterkeit der Lehre, strenge Kirchenzucht und gottseliges Leben ihrer Glieder. Insbesondere trug die fleißige Übung des geistlichen Priestertums (gemäß 1. Kor. 14) in gegenseitiger Erbauung, Ermahnung und Aufmunterung dazu bei, die Reinheit der Kirche zu erhalten. Aus dem verderbten Zustand einzelner Gemeinden, wie der korinthischen und galatischen, kann zwar geschlossen werden, daß Weizen und Unkraut schon damals gemischt war, aber auf den durchschnittlichen Zustand der ersten Gemeinden ist daraus ein Rückschluß nicht zu machen. — Der selige und herrliche Stand der ersten Christenheit ist ein thatsächlicher Beweis, wie weit es die Kirche inbezug auf Vollkommenheit ihrer Zustände bringen kann. In gewisser Weise ist darum auch die erste Zeit der Kirche das Ideal, dessen möglichste Wiederherstellung anzustreben ist. Doch eben nur in gewisser Weise; denn wenn auch Spener dem apostolischen Vorbilde verschiedene Direktiven und Motive entnimmt, so macht er doch nicht eigentlich die Wiederherstellung apostolischen Kirchen- und Christentums zum Prinzip der von ihm angestrebten Kirchenverbesserung. Ein gewisser Takt bewahrte ihn davor, auf den Gedanken einer unzeitgemäßen und äußerlichen Kopie der gepriesenen altkirchlichen Zustände zu verfallen (Bed. 3, 198. Cons. 3, 45. Pia des. 4. 84 ff. 140. Fr. Gew. Frucht II, 13). — Im Übrigen ist nicht zu leugnen, daß gerade inbezug auf diese erste Periode die Anschauungen Speners am wenigsten nüchterne und thatsächlich gegründete sind. Es fehlte

eben der Zeit eine irgend genügende Kenntnis gerade der ältesten Kirchengeschichte. Spener folgt mehr oder weniger einem Phantasiebilde, welches konventionell war, wenn es auch erst durch Arnolds „Erste Liebe“ auf einen klassischen Ausdruck gebracht wurde.

Eine bedeutungs- und verhängnisvolle Wendung der Dinge erblickt Spener in der durch die Bekehrung Konstantins herbeigeführten staatlichen Anerkennung der Kirche. Die drei diesem Ereignis folgenden Jahrhunderte bezeichnen allerdings nach außen eine Zeit der Blüte und des Aufschwungs der Kirche, nach innen aber den Beginn eines Abfalls und Verfalls, von welchem die Kirche sich nie wieder ganz erholt hat. Der Antichrist, d. h. das Papsttum, wurde gleichsam im Mutterleibe empfangen, vom Teufel ausgebrütet. War es auf der einen Seite ein Vorteil, daß die Kirche Staatskirche wurde, so war doch auf der andern Seite eine Verschlechterung der Gemeinden damit verbunden, daß so viele Heiden in die Kirche eintraten, „denen es kein Ernst war“, die nur dem Kaiser zu Gefallen Christen wurden; denn wo die äußere Gewalt das Christentum regiert, da schafft sie Heuchler.[1]) — Was der Teufel schon in der vorigen Periode zu säen angefangen, das ging nun recht auf und wucherte fort. Den Gnostikern mit ihren fürwitzigen Lügen folgten Ketzer in Haufen und Schaaren. Im Morgenland brachte Arius seine gottlose und ketzerische Lehre auf, die billig auf dem Konzil zu Nicäa verdammt wurde. Im Abendland trug Pelagius und sein Schwarm am meisten zum Verderben der Lehre bei. Die (platonische) Philosophie gewann einen bedenklichen Einfluß auf die Gestaltung der Glaubenslehre (Philosophi sunt haereticorum patriarchae). Schon Origenes und seine Schule stehen unter dem Einfluß philosophischer Liebhabereien. Unter den Kirchenvätern sind herrliche Zeugen der Wahrheit, der vornehmste Augustin, „die Krone der alten Väter“. Aber ohne Irrtümer, ja schwere Irrtümer sind sie nicht, und sie haben zugleich dem Papsttum den Weg bereitet. — Nachdem die Kirche nach außen Luft bekommen hatte, machten sich im Innern die hierarchischen Bestrebungen der Geistlichkeit, Ehrgeiz, Geiz, Genußsucht und Verweltlichung geltend. Der selbstgewählte Gottesdienst, der übrigens „sich zeitig in der Kirche geregt“ hatte, nahm immer mehr zu (L. Bed. 1, 304.

[1]) Eilmar (vgl. S. 343) zählt als Spenersche Irrtümer auf: „Gott wolle unsere Kirche auf den Fuß der apostolischen Kirche setzen.“ „Da die Kaiser christlich geworden, ist es mit der christlichen Religion schlimmer geworden.“

Cons. 1, 433; 2, 109; 3, 457. Ep. And. 2, 416 ff. Allg. Gottesg. 1, 45. Ev. Glaubensg. 1481 f.).

Von 600—900 schwang sich der Antichrist vollständig auf den Thron. Das 9. Jh. bringt etwas Licht, indem Karl der Große der Kirche aufzuhelfen sucht. Die von ihm inszenierte Bekehrung der Sachsen mit dem Schwert hat jedoch den Grund gelegt zu einem schlechten Christentum.

Die Zeit von 900—1200 ist die Zeit des gröbsten und finstersten Papsttums, der eigentlichen tenebrae Romanae. Das Papsttum, dessen Kern Herrschsucht und angemaßte Herrschaft ist, erreicht den Gipfel seiner Macht. Je mehr seine Gewalt zunahm, um so mehr hörte die Kirche auf, die wahre zu sein. Alle Greuel des Papsttums (vgl. S. 483) gelangten zur vollen Entwicklung. Das vornehmste Mittel, die Gewalt des Papsttums zu bestärken, war die völlige Unterdrückung und Vernachlässigung des geistlichen Priestertums, die Monopolisierung des Geistlichen in der Hand des Klerus. Damit hing zusammen das Verbot der Schriftlesung und die vermöge der Zwangsbeichte ausgeübte Gewissensherrschaft. — Die Theologie steht unter der Herrschaft der Scholastik. Diese ist nichts anders als eine bedenkliche Vermischung von Philosophie und Christentum, die Einführung der heidnischen, namentlich aristotelischen Philosophie mit ihrer Terminologie, ihren Definitionen und Distinktionen in die Theologie, wodurch dieselbe zum Schauplatz endloser und nutzloser Streitigkeiten, fauler Hirngespinste und müßiger Spekulationen gemacht wird. Die Scholastik arbeitet dem Papsttum in die Hände und wird vom Papsttum begünstigt, weil sie die biblische, die eigentliche Krafttheologie zerstört. (Cons. 3, 45. 185. 283. 321. Gl. L. 1358 ff. 1374. Predigt vom Beichtwesen 42.) — Wie ersichtlich, bewegt sich diese Beurteilung der Scholastik und zumal des Papsttums ganz in den Bahnen, welche die Magdeburger Centurien in einseitig polemischem Interesse der protestantischen Geschichtsbetrachtung vorgezeichnet hatten.

In dieser Zeit hierarchischer und scholastischer Verderbnis war das einzige Salz, welches der überhandnehmenden Fäulnis wehrte, die von Spener unzähligemal gepriesene „mystische Theologie“ (Bed. 1, 44. 271. 313; 2, 850; 3, 161. 536. 714. 828; 4, 427; L. Bed. 1, 322; 3, 306. Cons. 1, 181. 228. 270. 376; 3, 48. 66. 80. 90. 107. 137. 204. 283. 435. 492. 667. Pia des. 140 ff. K. G. S. 1, 1064 ff. E. G. S. 2, 152 ff. Lebenspfl. 1,

396. 439). — Unter Mystikern versteht Spener non eos, qui allegoricos sive anagogicos sensus sectantur, sed qui methodum ostendunt, qua homo ad seriam in peccatorum investigatione, agnitione et detestatione cordis purificationem ducatur, ita idoneus futurus, qui porro divino lumine impleatur et cum deo uniatur arctius. Die mystische Theologie weist die Leute dahin, daß man nicht müsse mit dem Buchstaben zufrieden sein, sondern daß unsere Erkenntnis müsse etwas von dem Geist Gottes in uns Gewirktes sein, so daß derselbe unsre Seele erst von dem Sündenunflat reinige, ferner sein Licht immer weiter in ihr entzünde, damit sich Gott immer enger mit ihr vereinige. Das Charakteristische der mystischen Theologie besteht also eigentlich nur darin, daß sie den christlichen Lehrstoff nicht sowohl auf seinen systematischen, erkenntnismäßigen Zusammenhang, als auf seine persönliche Verinnerlichung und praktische Verwertung hin ansieht und behandelt. Ihre Tendenz ist, nicht sowohl den Verstand zu unterrichten als den Willen zu bessern. Sie ist eine theologia practica. Nicht die articuli fidei sind eigentlich bei ihr zu suchen, aber die Anregung ad pietatem et devotionem atque praxin christianismi. In dieser Hinsicht hat auch Spener die Kraft und den Nutzen mystischer Bücher in einer Weise an sich selbst erfahren, daß er sich dieselben nicht aus den Händen reißen läßt.

Allerdings waren die Mystiker von dem allgemeinen Verderben der Zeit inbezug auf die Lehre auch mit angesteckt, und sind sie von Verirrungen nicht frei (weshalb auch ihr Studium sich am meisten für solche empfiehlt, die in der Lehre selbst, namentlich in der Lehre von der Rechtfertigung, bereits fest sind); aber in der Mystik viel mehr als in der Scholastik hat sich etwas von der „wahren Herzenstheologie der Schrift" erhalten.

Diejenigen Mystiker, die Spener kennt, nennt und empfiehlt, sind fast ausschließlich Tauler, der deutsche Theologe und Thomas a Kempis; ganz besonders Tauler, für Spener der klassische Repräsentant der Mystik. Tauler hat Christum als den Grund unserer Seligkeit richtig erkannt und vorgetragen, wenn er auch nicht „mit so deutlichen Worten, wie wir denselben jetzt haben", davon geredet, nicht lauter Gold und Silber, sondern auch Holz und Stoppeln auf dieses gute Fundament gebaut hat und von päpstlichem Irrtum und Aberglauben nicht frei war. Er hat insofern in seiner Person den Beweis geliefert, daß auch bei großer Erleuchtung Irrtümer

vorhanden sein können und selbst schwere Irrtümer durch Gottes Gnade den seligmachenden Glauben nicht immer umstoßen. Tauler ist der gemeinsame Lehrer Luthers und Arnds. Luther ist zum Teil, wo nicht zumeist, durch ihn geworden, was er war, wie er selbst, zumal in seinen früheren Schriften, genugsam bezeugt.

Dieses Urteil Speners über die mittelalterliche Mystik läßt deutlich erkennen, daß Spener den spekulativen Unter- und Hintergrund derselben (die pantheisierende Aufhebung der „Ichheit" und Weltverneinung, die Verflüchtigung der geschichtlichen Offenbarung und des ethischen Charakters des Christentums) nicht nur nicht hat vertreten wollen, sondern so gut wie gar nicht beachtet und empfunden hat. Er bemerkt nur nebenbei, daß manche Dinge bei den Mystikern ihm zu hoch seien, die er nicht verstehe, eben deshalb aber auch nicht richten wolle. Wenn Spener also einmal gelegentlich sagt, daß die Einfältigen die Schriften der Mystiker besser verstehen als die Gelehrten, so findet das in gewisser Hinsicht Anwendung gerade auf ihn, der mehr mit den Augen frommer Einfalt als theologischer Kritik sie gelesen und gezeigt hat, wie man von Mystikern lernen kann, ohne Mystiker zu sein und zu werden (vgl. S. 418; Ritschl, 2. Aufl. I, 120 f.) — Nicht gerade, wie Harnack (D. G. III, 376 f.) sagt, eine kritiklose, aber allerdings eine unklare Begeisterung für die Mystik hat Spener im Protestantismus aufbringen helfen.

Die Jahre 1200—1500 bedeuten die Zeit steigenden Widerspruchs und Widerstands gegen die päpstliche Gewalt und insofern die Vorbereitung der Reformation (Bed. 4, 310. 574. L. Bed. 1, 328; 3, 346. E. G. S. 2, 162). Abgesehen von der Mystik, die ja eben in dieser Zeit ihre schönsten Blüten trieb, regte es sich auf verschiedenen Punkten. Petrus Waldus, Wycliff und Hus ragen hervor, wiewohl auch bei ihnen die Lehre noch nicht rein ist. Namentlich Wycliff und Hus haben manches aus dem Papsttum beibehalten. Die Waldenser besitzen Speners Sympathien in hohem Grade, als die erste Kirche, die vom Papsttum sich getrennt. Sie hatten nach seiner Meinung anfänglich die Lehre fast ganz rein, stimmten in den meisten Punkten mit den Lutherischen überein. Seit der Reformationszeit sind sie viel mehr von der reformierten Theologie beeinflußt worden, so daß zur Zeit ihr Bekenntnis im Wesentlichen das reformierte ist. Nicht zum wenigsten ist es die Gemeindeorganisation der Waldenser, welche Spener

anspricht. Eine unter dem Namen Hestenberg 1668 herausgegebene, doch von Spener eigentlich verfaßte Disputation „Ecclesia Waldensium orthodoxiae lutheranae testis et socia" legt Zeugnis ab von dem Fleiß, welchen Spener auf die Erforschung des Waldensertums verwandte und von seinem günstigen Urteil über dasselbe.

Das 16. Jahrhundert, das Jahrhundert der Reformation, ist ein „seliges saeculum". Das Papsttum that seinen ersten starken Fall. Luther, ausgezeichnet durch herrliche Geistesgaben, vortreffliche Erudition, Eloquenz, Arbeitsamkeit, Liebe zu Gott und dem Nächsten, unsträfliches Leben, ungemeinen Glauben und Geduld im Leiden, hat den siebenfältigen Greuel des Papsttums (vgl. S. 483) überwunden, nicht, wie die Gegner vorgeben, durch weltliche Gewalt und Fürstenmacht, sondern durch die Kraft des Wortes; er hat zumal — eine seiner Hauptleistungen — das geistliche Priestertum der Gläubigen wieder zu Ehren gebracht. Ein Schisma hat er nicht gesucht, sondern das Schisma ist ihm durch die katholische Kirche, die der Wahrheit widerstrebte, aufgedrungen worden. (Über Luther und die Reformation siehe Bed. 1, 226. 258 ff. 266. 276; 1a, 174; 3, 179. 452. 484. 510f. 712f. 828; 4,202. Cons. 3, 317. E. G. S. 1, 581; 2, 344—375. Rettung gegen Grabe 144—180. Pia des. 24 f. 107 ff. Geistl. Priest. Anh. Glaubenstr. 841. 876. Ev. And. 715 f. Lauterk. I, 2, 390. Vorrede zu Freylinghausens Entdeckung der falschen Theologie Eilmars).

Die Theologie Luthers ist eine rechte Krafttheologie, in welcher apostolische Einfachheit und Lauterkeit wieder zum Vorschein kommt. Seit der Apostel Zeiten hat schwerlich einer die Artikel vom Glauben und dessen Früchten so gründlich traktiert, wie er; speziell auch den thätigen Glauben hat er so kräftig gefordert wie nur einer. Besonders meisterlich treibt er freilich das Evangelium im engeren Sinn. „Wo er mit dem Evangelium umgeht, da ist er erst recht der unvergleichliche Luther, und steht er in seiner eigenen Gabe." — Spener hat Luthers Schriften als Student kaum kennen lernen. Zum Studium derselben wurde er zunächst durch Dannhauer angeregt, indem er (als Freiprediger) für die zweite Ausgabe von dessen Hodosophia (1666) Stellen aus Luther auszuwählen hatte. Eingehend ist er erst in Frankfurt (vgl. S. 170) mit denselben bekannt geworden. „Nächst der Schrift", sagt Spener, „verdanke ich dem lieben Luther das Vornehmste meiner Theologie. Wer meine Schriften liest, wird wenig antreffen, das nicht in ihm Grund

hätte, ja gewissermaßen aus ihm hergenommen wäre, obwohl ich selbst oft nicht weiß, daß ich aus ihm rede oder schreibe, weil es von mir gefaßt als mein eigen geworden“. — In folgenden 16 Punkten stimmt Spener seiner Überzeugung nach mit Luther überein (E. G. S. 2, 366 f.): 1. Daß die heilige Schrift allein unsere Glaubensregel sei, und zwar wie dieselbe verstanden werden müsse (nicht aus der Erklärung der Kirche, der Väter, der Concilien, unserer Lehrer oder der symbolischen Bücher, sondern) allein aus ihr selbst. 2. Daß dieselbe mit lebendiger Erkenntnis nicht verstanden werden könne aus menschlichem Fleiß ꝛc., sondern aus Erleuchtung des heiligen Geistes. 3. Daß wir im Geistlichen auch das Geringste nicht aus unseren Kräften vermögen, sondern all unsre Bekehrung eine Wirkung der Gnade sei. 4. Daß wir aus dem Evangelium allein die Gnade der Rechtfertigung und die Kraft der Heiligung haben, obwohl wir das Gesetz in göttlicher Ordnung auch behalten müssen. 5. Daß wir allein durch den Glauben, ohne die geringste Einmischung eines Werks, vor Gott gerecht werden müssen. 6. Daß uns die ewige Seligkeit bereits in der h. Taufe wahrhaftig geschenkt sei. 7. Daß der Glaube nicht eine menschliche Einbildung, sondern ein aus dem göttlichen Wort von dem h. Geist in dem Herzen eines Bußfertigen entzündetes Licht sei, das nicht allein die Gerechtigkeit Christi ergreift, sondern auch den Menschen zu einer andern Art ändert. 8. Es geschehe in der Wiedergeburt eine ganze Änderung in dem Menschen durch den Glauben, und werde also eine neue Kreatur in ihm gewirkt. 9. Dieser innere und neue Mensch solle und müsse durch das Wort und die Sakramente immer weiter wachsen und zunehmen, könne auch in solchem Wachstum etwas erreichen, was die Schrift Vollkommenheit nennt, obwohl wir immer noch Sünde haben. 10. Wie weit aber auch der Mensch in der Heiligung gekommen, werde er doch gerechtfertigt immer allein aus Gnaden und dem Glauben. 11. Diese neue Art und Natur sei dasjenige, woraus allein gute Werke entstehen. 12. Obwohl solche Werke nicht vollkommen sind, werden sie von Gott als wahrhaft gut erkannt (weil die Fehler durch Christum bedeckt sind) und aus Gnaden belohnt. 13. Gott thue ihnen auch die Ehre an, daß es heiße, seine Gebote seien damit gehalten, obwohl nicht nach der Strenge des Gesetzes, doch nach der Güte des Evangeliums. 14. Christus habe seine Gläubigen frei gemacht von der Gewalt des Teufels, der Welt, der Sünde, des Todes, auch

aller Herrschaft der Menschen über das Gewissen. 15. Alle Stände in der Kirche haben ihre Heiligkeit von der göttlichen Einsetzung und Beruf, seien alle notwendig, haben aber ihre besondern Rechte, dabei jeglicher den andern auch lassen soll. 16. Das allgemeine geistliche Priestertum sei ein theuer Kleinod der ganzen Kirche, und wie dadurch Luther dem Papsttum einen trefflichen Stoß gethan, sei es auch noch eine kräftige Verwahrung derselben, damit keine päpstliche Gewalt wieder einreiße. — Unsere Betrachtung der Theologie Speners wird wohl ergeben haben, daß doch die Übereinstimmung derselben mit derjenigen Luthers auf vielen der von Spener namhaft gemachten Punkte keine so vollständige ist, wenn man nämlich nicht sowohl auf das gelegentliche Vorkommen gleicher und ähnlicher Gedanken, sondern auf die innere Verknüpfung, Betonung und Abstufung derselben und auf die eigentlich leitenden Ideen und treibenden Interessen sieht. Spener hat eben einigermaßen sich selbst in Luther hineingetragen.

Luther hat übrigens, bemerkt Spener, auch seine Schranken. Er bleibt ein Mensch, nicht allein in seiner „Heftigkeit". Es war ein Werk der göttlichen Weisheit und Vorsehung, daß ein Melanchthon ihm zur Seite stand, der mehrmals mäßigend auf Luther einwirkte (wenn auch Melanchthon von sich aus nicht den Mut besessen hätte, die Reformation einzuleiten, ja durch seine Furchtsamkeit und sein Hin- und Herschwanken den Gang der Reformation mehrfach gehindert hat, insbesondere nicht alles zu loben ist, was er später that, „nachdem er zuviel auf die andere Seite sich zu neigen angefangen").

Hat auch Luther in keinem Glaubensartikel etwas Schädliches gelehrt, so darf man doch seine Meinung nicht in allen Nebendingen für maßgeblich ausgeben, noch weniger dürfen wir einen Götzen aus ihm machen oder, wie die Gegner uns vorwerfen, einen „dreizehnten Apostel". Er ist keine unbedingte Autorität. Wie der Zwerg, der auf des Riesen Schulter steht, weiter sieht, als der Riese, so können wir, ob auch auf seinem Werk fußend, in manchen Stücken weiter sehen als er.

Wie Luther seine Schranken gehabt hat, so ist auch das Werk der Reformation als ein in sich vollkommenes und abgeschlossenes nicht zu betrachten. Wohl ist in der Reformation der helle Tag angebrochen, aber noch nicht völlig. Nicht nur in dem Sinn, daß das Licht, welches die Reformation gebracht hat, noch nicht in alle

Herzen und in alle Länder gedrungen ist, sondern das Werk an sich ist durch zeitliche Verhältnisse ein in seiner Art beschränktes, einseitiges und unvollkommenes geblieben. Luther hatte es mit einer Zeit zu thun, die gnadenhungrig war, nur die Werke überschätzte. Er hat darum mit allem Nachdruck gegen die Verdienstlichkeit der Werke geredet, und das Hauptwerk der Reformation war es zunächst, das Vertrauen auf das äußerliche Wesen und das opus operatum, dem der Herzensglaube mangelte, zu bekämpfen. Unsere Zeit ist eine andere. Wir haben es nicht mit Leuten zu schaffen, die aus guten Werken wollen selig werden, sondern diese für unnötig und unmöglich halten. „Wir dürfen nicht so viel wider die Werke reden." Es muß eben zu einer Zeit dieses, zu anderer Zeit jenes Stück der göttlichen Lehre besonders eingeschärft werden (vgl. Paulus und Jakobus).

So ist also mit der Reformation bei weitem noch nicht alles geschehen, was geschehen sollte, wenn wir auch für das, was thatsächlich erreicht wurde, Gott nicht genug danken können. Man konnte überhaupt bei dem verderbten Zustand der Kirche nicht alles auf einmal ändern. „Man hatte genug zu thun, den Grund zu legen und ein und das andere zu bessern, anderes mußte man lassen, bis Gott allgemach mehr Gelegenheit gebe, immer weiter zu gehen". Bei dem, was damals „zurückgeblieben" und noch nachzuholen ist, denkt Spener vor allen Dingen an eine der Reformation der Lehre entsprechende Ausgestaltung des religiösen und kirchlichen Lebens. Jedenfalls spricht er nur davon deutlich und ausdrücklich. Doch deutet er hier und da vorsichtig an, daß auch die Lehre noch einer vollkommeneren Gestaltung fähig und benötigt ist. — Was also neuerdings fast wie eine neue Weisheit von verschiedenen Seiten hervorgehoben wird, daß nämlich das Prinzip der Reformation nicht gleich anfangs klar und allseitig zur Durchführung gekommen, hat in der Hauptsache schon Spener erkannt.

Auffallend sparsam und zurückhaltend ist Spener bei seinen zahlreichen und ausführlichen reformationsgeschichtlichen Betrachtungen mit Äußerungen über die in der Reformationszeit stattgefundene Trennung der Protestierenden in eine lutherische und reformierte Kirche. Er konstatiert einfach (vgl. S. 492), daß alsbald im Anfang der Reformation inbezug auf die Lehre Streitigkeiten entstanden sind, und daß man „sich wegen der Lehre getrennt habe". Im Übrigen gedenkt Spener, soviel ich gesehen habe, Zwinglis und

Calvins nur ganz selten und gelegentlich, Calvins einmal als eines reformierten Theologen, der von Luther mehrfach in ehrender Weise geredet habe (Bed. 1, 276; 2, 28. L. Bed. 1, 203; 2, 79.). — Über Butzer äußert er sich gelegentlich anerkennend, wenn auch nicht schlechthin billigend (Ad Rech. 2, 12. Gründl. Beantw. des Unfugs S. 199 ff. Horning, Nachlese 1891. S. 24 ff. Vgl. auch oben S. 166.).

Während nun in der Reformationszeit der Grund gelegt wurde zu einer Wiederherstellung echter christlicher Theologie und Frömmigkeit, hat die katholische Kirche zwar von der Reformation auch insofern Nutzen gehabt, als sie es nun in manchen Stücken nicht mehr so grob machen kann, wie vorher; in der Hauptsache aber ist sie nur tiefer gefallen, weil sie nämlich im Tridentinum alle ihre Irrtümer und Mißbräuche förmlich, feierlich, definitiv und exklusiv zum Glaubensgesetz erhoben hat, da doch vorher in manchen Punkten noch eine gewisse Freiheit herrschte, z. B. die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben noch nicht völlig unterdrückt war. Vor dem Tridentinum rang die katholische Kirche mit dem Irrtum, jetzt hat der Irrtum in ihr gesiegt. Was seither noch Gutes im Papsttum ist — es ist aus dem genannten Grund besorglich weit weniger als vor der Reformation —, ist nach Speners Anschauung eine vorzüglich in der Stille der Klöster gepflegte Wiederbelebung der alten Mystik (Bed. 1, 109 f.; 4, 67. L. Bed. 1, 87. Vorrede zur Ev. Glaubensger. Gl. L. 1376.).

Über die nachreformatorische Entwicklung in der lutherischen Kirche denkt Spener folgendermaßen (Bed. 1, 368. 374. 379 f.; 3, 179. 824. L. Bed. 3, 288. 689. Cons. 3, 678. Pia des. 24 f. 109. Vorr. zu Ev. Lebenspfl. Glaubenstrost 876. Böll. Abf. Pfeiffers 625. Wahrh. Erz. 7 ff.). Statt, daß man in der durch den Charakter des Reformationswerkes angezeigten Weise fortgearbeitet hätte und fortgeschritten wäre, ist man zu zeitig stehen und stecken geblieben, ja in vielen Stücken zurückgegangen; man hat manchen Ansatz zum Guten wieder verloren gehen lassen. Wie die Juden nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft nur daran dachten, ihre eigenen Häuser zu bauen, und nicht besorgt waren, das Haus des Herrn auszubauen, so haben die meisten, nachdem sie das päpstliche Joch vom Halse geworfen hatten, sich wenig darum bekümmert, daß das Licht immer heller aufginge (wiewohl auch des Herrn bestimmte Zeit noch nicht gewesen sein mag). Statt, daß man auf Grund der gereinigten

Lehre das wahre Christentum bei uns aufgerichtet, die gewonnene Wahrheit in die Herzen und im Leben der einzelnen Stände zur Darstellung gebracht hätte, hat man sich im allgemeinen mit dem Besitz der reinen Lehre, ja mit dem Buchstaben derselben begnügt, ohne Früchte der Gottseligkeit folgen zu lassen, und hat Gott mit dem Buchstaben abspeisen wollen. Man hat bald nach der Reformation vielfach angefangen — und zwar nicht nur auf lutherischer Seite —, richtige Lehrsätze für das allein Nötige zu erachten und die Bedeutung eines rechtschaffenen Wesens in Christo Jesu verkannt. — In die Theologie ist bereits im 16. und noch mehr im 17. Jahrhundert die Scholastik, welche Luther zur vorderen Thür hat austreiben wollen, durch eine Hinterthür wieder eingezogen; im Gefolge derselben Subtilitäten und „unnötige Streitigkeiten", die Neigung zur Glaubensherrschaft und Ketzermacherei, Überwucherung der akademischen Zunfttheologie auf Kosten der Bibel- und Herzenstheologie. Hinter der Krafttheologie Luthers steht die Theologie der neuen Scholastiker weit zurück. Die Formula Concordiae (vgl. S. 428 ff.) war unter den gegebenen Verhältnissen notwendig, ja ein dankenswertes Unternehmen, auch ist sie mit großer Behutsamkeit abgefaßt; zu bedauern aber bleibt es doch, daß sie eben notwendig geworden ist. — In der Praxis hat der Mißverstand und Mißbrauch der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, die Veräußerlichung des Gottesdienstes, das tote opus operatum immer mehr zugenommen, die Kirchenzucht ist zurückgegangen, die Katechismusübung trotz Luthers Rat vernachlässigt und so die Unwissenheit des großen Haufens gehegt worden. Auf das geistliche Priestertum wurde seit Luther fast gar nicht mehr getrieben.

So bedurfte denn in der That die Reformation wieder einer Reformation, zum mindesten bedurfte es einer Wiederaufrichtung des Guten, das die Reformation gebracht hatte, das aber seither wieder in Verfall geraten, und der Ausmerzung dessen, was von babylonischer Art und papistischem Sauerteig in die evangelische Kirche wieder eingedrungen war.

Auch hat sich Gott thatsächlich in den Zeiten des Rückgangs und Verderbens solche Männer erhalten, die über das Elend der Kirche geseufzt, die Schäden derselben beklagt und — freilich nicht ohne Widerspruch und Widerstand zu finden — ihre Besserung angestrebt haben. Arnd vor allem und sein Schüler J. Gerhard, Andreä, Meisner, Meyfart, Joh. Schmid, Glassius, Saubert, Dil-

herr, Tarnov, Großgebauer, Müller, Quistorp, Lütkemann und andere haben in verschiedener Art und mit verschiedenem Erfolg dem Verderben entgegengearbeitet und auf wahres, innerliches und thätiges Christentum gedrungen. Diese Bewegung der Geister und Gemüter, die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts begonnen hat, hat mit der Zeit eine immer größere Ausdehnung gewonnen. Und mitten in dieser Bewegung, die nach Spener nichts anders will, als das, was die Reformation der Kirche gebracht hat, soweit es verfallen ist, wieder aufbauen, soweit es zu einer rechten Entwicklung noch nicht gelangt ist, zeitgemäß ausbauen, weist Spener sich selbst seinen geschichtlichen Platz an (vgl. S. 120. 124).

Wer möchte leugnen, daß die Anschauungen Speners über den Charakter der reformatorischen und nachreformatorischen Entwicklung ein für seine Zeit und seine Verhältnisse hohes Maß geschichtlicher Einsicht bekunden. Soweit die jetzt noch im Fluß befindliche Entwicklung eine Übersicht und ein Urteil gestattet, hat Spener das Richtige und Wesentliche erkannt und eben damit auch sich selbst eine zeitgemäße Aufgabe gestellt, wenn er auch über die letzten Aufgaben der durch die Reformation eingeleiteten Bewegung das letzte Wort so wenig gesprochen hat, als wir es im Grunde heute zu sprechen vermögen.

Ergebnisse:

Die Grundzüge der religiösen, theologischen und kirchlichen Eigentümlichkeit Speners und deren Würdigung im Allgemeinen.

Es ist immer schwierig und bedenklich, den geistigen Gehalt eines hervorragenden Menschen auf eine bestimmte Formel zu bringen, auf bestimmte einheitliche Prinzipien zurückzuführen, denn das Leben, und zumal ein an geistigem Gehalt reiches Leben entwickelt sich selten oder nie gleichmäßig und geradlinig aus einer Wurzel heraus, sondern ist Summe und Produkt verschiedener mehr

oder weniger selbständiger Faktoren. Immerhin bleibt es ein Bedürfnis, die Mannigfaltigkeit der an einer geschichtlichen Person zu Tage tretenden Strebungen und Bewegungen so viel wie möglich auf gewisse Grundlinien und Grundformen zurückzuführen und so gleichsam das Ergebnis seines innern und äußern Lebens zu ziehen.

Was nun Spener anlangt, so will es mir unmöglich erscheinen, seine geistige Eigentümlichkeit auf einen einzigen Grundzug zurückzuführen; vielmehr ergeben sich mir aus dem Studium seiner Zeit, seines Lebens und seiner Theologie drei charakteristische Züge, deren Verbindung und gegenseitige Durchdringung die Eigentümlichkeit seiner Persönlichkeit ausmacht.

Spener ist religiöser Realist, religiöser Subjektivist und religiöser Moralist.

Spener ist religiöser Realist. Er will in Religion, Theologie und Kirche nicht den Schein, sondern das Wesen, nicht die Form, sondern den Inhalt, nicht Worte, sondern Thaten, nicht Lehre, sondern Leben, nicht Abstraktion und Einbildung, sondern Wirklichkeit und Erfahrung, Geist und Kraft. In diesem Sinn reagiert er gegen den Verbalismus, Intellektualismus, Scholastizismus und Schematismus in der Theologie, wie gegen alles tote Formel- und Schablonenwesen im kirchlichen Leben.

Spener ist religiöser Subjektivist. Er faßt vor allen Dingen die Einzelpersönlichkeit ins Auge nach ihren religiösen und kirchlichen Rechten und Pflichten, Gaben und Aufgaben, Gesinnung, Leistung, Wert oder Unwert. Er dringt auf persönlichen Glauben, persönliche Überzeugung, persönliche Heilsaneignung und -Erfahrung, Innerlichkeit, Wahrhaftigkeit und Lebendigkeit des persönlichen Christentums, die rechte persönliche Beziehung des Einzelnen zu seinem Gott und Heiland, Rettung, Gewinnung und Beseligung des Einzelnen. Die kirchlichen Lehr- und Lebensordnungen, den anstaltlichen Organismus, die objektiven Heilsmittel, das alles sieht er immer daraufhin an, wie weit und in welcher Form es thatsächlich dem Einzelnen dient und vom Einzelnen angeeignet wird. In diesem Sinn reagiert Spener gegen einen kirchlichen Objektivismus, der in der vermeintlichen Korrektheit seiner Bekenntnisse, Formen und Ordnungen, in der objektiven Kraft seiner Gnadenmittel sein Genüge suchte und den religiösen Zustand des einzelnen Gliedes der Kirche als mehr oder weniger nebensächlich behandelte; er reagiert gegen einen beschränkten Konfessionalismus und Dog-

matismus, der den Reichtum geistlichen Lebens in die engen Grenzen seiner Systeme einspannen und darüber hinaus nichts dulden und anerkennen wollte; er reagiert gegen einen mechanischen Amtsbegriff, der die religiöse Persönlichkeit der Amtsträger außer Acht ließ; er reagiert gegen die zünftlerische Monopolisierung geistlichen und kirchlichen Lebens und Strebens, gegen Glaubens- und Gewissenszwang aller Art, zu Gunsten der „allgemeinen Gottesgelahrtheit aller gläubigen Christen", zu Gunsten des allgemeinen „geistlichen Priestertums", zu Gunsten der „Freiheit der Gläubigen vom Ansehen der Menschen in Glaubenssachen".

Spener ist religiöser Moralist. Sein Christentum hat ein entschieden ethisches, ja moralisierendes Gepräge. Er sucht eine innige Verschmelzung des Religiösen und Sittlichen. Die Heiligung der Persönlichkeit, der Ernst und die Konsequenz der sittlichen Lebensauffassung und Lebensführung, das thätige Christentum ist für ihn der unerläßliche Ausdruck wahrer Religiosität; die sittliche Vervollkommnung nicht zum wenigsten Ziel, Inhalt und Zweck des in Christo uns geschaffenen Heils. In diesem Sinn reagiert Spener gegen jene einseitig transcendental-religiöse Betrachtungsweise, welche, nachdem ihre Rechnung mit dem Himmel richtig und die zukünftige Seligkeit ihr gesichert, die sittliche Ausbildung und Fortbildung des Menschen und die sittliche Bewährung des Gnadenstandes lax oder gleichgiltig behandelte.

Der realistische, subjektivistische und moralisierende Grundzug im Wesen Speners bedingen, durchdringen und ergänzen sich gegenseitig. Eben in der Einzelpersönlichkeit, im Individuellen realisiert sich nämlich für Spener das religiöse Ideal, nimmt die Religion konkrete Gestalt an. Und diese persönliche Realisierung des Christentums setzt wiederum Spener, weil er sie im geistlichen Schauen und Genießen, im Kultus des religiösen Innenlebens, im Verkehr mit Gott nicht allein und nicht hauptsächlich suchen wollte, in die Regulierung, Äußerung und Bethätigung des sittlichen Willens.

Die drei Grundzüge der Spenerschen Religiösität sind als wirklich und genuin christliche, evangelische anzusehen. — Am entschiedensten läßt sich dieses hinsichtlich der realistischen Tendenz Speners behaupten. Denn wenn irgend etwas gewiß ist, so ist es doch wohl das, daß das Christentum nicht Wort, Form, Schablone, sondern Geist, Kraft und Leben sein soll. —

Nicht so einfach ist die Beantwortung der Frage, wie weit die Konzentration des religiösen und kirchlichen Interesses auf das einzelne Subjekt, die Neigung, die kirchliche Gemeinschaft nur als eine Summe von mehr oder weniger frommen, bekehrten oder noch nicht bekehrten Individuen anzusehen, z. B. der Idee des Reiches Gottes, der Christenheit als des geistlichen Leibes Christi, der kirchlichen Gemeinschaft als eines geistlichen Organismus gerecht wird. Die durch Ritschl angeregten Verhandlungen über „Gemeinde- und Individualrechtfertigung“ sind noch im Fluß. Harnack (Dogmengesch. 1, 53) sagt: „Das Evangelium ist im tiefsten Grunde individualistisch und sozialistisch.“ Und in der That handelt es sich wohl letztlich um die richtige Kombination des subjektiven und objektiven Gesichtspunkts, so daß also Speners Subjektivismus eine (teils durch die Kirchenverhältnisse seiner Zeit, teils durch persönliche Eigentümlichkeit bedingte) Einseitigkeit darstellt. So viel aber wird sich doch behaupten lassen, daß der Hinweis auf die entscheidende Wichtigkeit der persönlichen Stellung des Einzelnen zu Gott und zu dem in Christo uns gebotenen Heil, die Wertung und Würdigung der Einzelseele und des Einzelgewissens gegenüber kirchlicher Schematisierung, Bevormundung und Maßregelung die gegründetsten Anhaltspunkte im Evangelium hat. — Ebenfalls nicht ganz klar (vgl. S. 454) liegt die Frage, ob das von Spener statuierte Verhältnis von Religon und Sittlichkeit innerhalb der Grenzen neutestamentlichen Christentums sich bewegt, samt der Vorfrage, ob die Verhältnissetzung beider im N. Testament selbst eine in sich einheitliche und abgeschlossene ist. Sicher aber erscheint auch hier soviel, daß das in Christo gewonnene Verhältnis zu Gott jedenfalls eine von Grund aus veränderte Stellung zur Welt einschließt, und dieses also Spener mit allem Recht betont, wenn auch — wovon wir im folgenden Buch noch ausführlicher zu handeln haben werden — die Spenerschen Ausführungen über die Normen, Aufgaben und Ziele christlicher Sittlichkeit mit den Intentionen des ursprünglichen Christentums sich nicht in allem decken sollten.

Verhältnis zur Reformation. Sofern die Reformation Wiederherstellung des ursprünglichen Christentums jedenfalls sein wollte und Spener eben dieses auch wollte, darf er sich gewiß für einen echten Jünger der Reformation halten. In vielen Stücken hat er auch thatsächlich den Geist der Reformation besser erfaßt und getreuer zur Darstellung gebracht als die berufsmäßigen Ver-

treter und vermeintlich ausschließlichen Erben des Luthertums. Geschichtlich bleibt aber immer noch die doppelte Frage zu erwägen, 1) wie weit die Reformation und speziell die Reformation Luthers den Inhalt und Umfang des Christentums wirklich in genügender und erschöpfender Weise wiederhergestellt hat, und 2) wie weit Spener, sei es zu Gunsten, sei es zum Nachteil ursprünglichen Christentums, in seinem religiösen Interesse von der reformatorischen Lösung des religiösen Problems abgewichen ist, denn daß sein Interesse mit dem Luthers und der Reformation sich nicht einfach deckt, scheint mir gewiß. Eine definitive Beantwortung dieser beiden Fragen ist bedingt durch die noch keineswegs abgeschlossenen Untersuchungen über die Neutestamentliche Geschichte und Theologie einerseits, die Reformationsgeschichte und die Theologie der Reformatoren anderseits.

Ist es somit auch noch nicht möglich, den absoluten und definitiven Wert der Spenerschen Intentionen vom christlichen und evangelischen Standpunkt aus zu beurteilen, so unterliegt deren relative Berechtigung in ihrer Zeit und für ihre Zeit keinem Zweifel, sodaß man nur über das Maß dieser Berechtigung streiten kann. Daß die herrschende kirchliche und theologische Richtung auch gegen die relative Berechtigung der von Spener gegebenen Anregungen sich verschloß, ist und bleibt der beste Beweis, wie notwendig und zeitgemäß sie waren.

Spener hat das Verhältnis von kirchlicher Objektivität und religiöser Subjektivität, kirchlichem Bekenntnis und persönlichem Glauben, theologischer Überlieferung und freier Forschung, Kirchentum und Christentum, Staatskirche und Freikirche, Religion und Sittlichkeit, Diesseits und Jenseits zu vollkommener Klarheit nicht gebracht, aber er hat alle diese Probleme in einer Weise auf die Tagesordnung des Protestantismus setzen helfen, daß sie bis heute von derselben nicht verschwunden sind. Mitten in einer Zeit der Gährung, des Überganges, des Umschwungs des gesamten geistigen Lebens stehend, hat er die in vieler Beziehung undankbare Rolle eines Vermittlers des Alten und Neuen gespielt, ist vor Zwitterhaftigkeit und auf die Dauer unhaltbaren Kompromissen nicht bewahrt geblieben, aber er hat an den Aufgaben der Zeit nach bestem Wissen und Können mitgearbeitet, und — in magnis rebus voluisse sat est.

Als Realist, Subjektivist und Moralist ist Spener geradezu ein moderner Mensch, denn Realismus und Empirismus, In=

dividualismus und Moralismus sind Grundzüge des modernen Lebens. Und wie Spener samt seinem Anhang getragen war von dieser modernen Strömung, so hat er wiederum derselben in die Hände gearbeitet. Aber, das ist nicht zu vergessen, sein Realismus, Subjektivismus und Moralismus war nicht der von Religion und Christentum emanzipierte, welcher gegenwärtig das große Wort führt, sondern ein durchaus religiös und christlich bestimmter. Spener war eben nicht nur Realist, Subjektivist und Moralist, sondern alles dieses in einem spezifisch religiösen und christlichen Sinne.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 37, Z. 16 v. o. lies um statt nun.
S. 52, letzte Z. v. u. füge hinzu Bed. 2, 643.
S. 58, Z. 2 v. u. lies Sprachschatz statt Sprachsatz.
S. 110, Z. 2 v. u. lies 1855 statt 1852.
S. 113, letzte Z. v. u. füge hinzu Bed. 2, 643.
S. 114, letzte Z. v. u. lies Witke statt Wilke.
S. 116, Z. 9 v. u. lies Über hundert statt Etwa neunzig.
S. 128, Z. 5—9 v. o. ist folgendes zu setzen: Der Großvater Speners war Michael Spener, Bürger und Goldschmied in Straßburg (dieses ergiebt sich aus dem 1689 erschienenen Lebenslauf des S. 142 genannten Johann Rebhan). Im Jahre 1616 wurde eine Apollonia Spener, Witwe eines Michael Spener, in Geispolsheim bei Straßburg wohnhaft, jedenfalls katholisch, als der Hexerei geständig, in Zabern verbrannt (vgl. Spach, lettres sur les archives départementales du Bas-Rhin 1862. S. 417 ff.). Daß es sich hier nicht um die Großmutter Speners handelt, ist aus verschiedenen Gründen als sicher anzunehmen, möglicherweise aber um eine entfernte Verwandte.
S. 142, Z. 16 v. o. lies Rebhan statt Rebhahn, und füge hinzu: Rebhan lebte von 1604—1689. Ein Lebensbild desselben mit Porträt erschien im Evang. luth. Kalender, Straßburg 1893. S. 54—57.
S. 147, Z. 7 v. u. Zu Labadie vgl. Bajorath, Jean de Labadies Separationsgemeinde und Zinzendorfs Brüder-Unität. Stud. u. Krit. 1893. I. S. 125—166.
S. 154, Z. 7 v. u. lies Schultze statt Schulz.
S. 379, Z. 3 v. u. lies geb. 1673 (Bed. 3, 80) statt geb. etwa 1672.

Handbuchbinderei
H. B. Schiedeck

Grünberg, Paul,

Philipp Jakob Spener

Bd.: 1

Göttingen 1893

Biogr. 1107 as-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11572925-2